

19,132/B

86301.

RELIGIONS
DE L'ANTIQUITÉ,

CONSIDÉRÉES PRINCIPALEMENT DANS LEURS FORMES SYMBOLIQUES ET MYTHOLOGIQUES;

OUVRAGE TRADUIT DE L'ALLEMAND

DU Dr FRÉDÉRIC CREUZER,

REFONDU EN PARTIE, COMPLÉTÉ ET DÉVELOPPÉ

PAR J. D. GUIGNIAUT,

Membre de l'Institut, Professeur à la Faculté des lettres de Paris,
Officier de la Légion d'honneur.

TOME TROISIÈME,

TROISIÈME PARTIE,

OU

Seconde partie, deuxième section : Récapitulation générale; Études historiques, mythologiques et archéologiques, pour servir de Notes et d'Éclaircissements aux cultes des Démons et des Héros, de Bacchus et de Cérès.

PARIS,

LIBRAIRIE DE FIRMIN DIDOT FRÈRES,

IMPRIMEURS DE L'INSTITUT, RUE JACOB, 56.

M DCCC LI.

WELLCOME HISTORICAL MEDICAL LIBRARY

AVERTISSEMENT

POUR CETTE DERNIÈRE LIVRAISON.

Nous publions enfin une dernière livraison, destinée à compléter les tomes III et IV des *Religions de l'Antiquité*, et à terminer ce long travail, dont la *Symbolique* de M. Creuzer est la base, mais que son illustre auteur a qualifié lui-même plus dignement que nous ne saurions faire, en l'appelant une *Encyclopédie mythologique*. Cette livraison comprend : 1° le livre IX et dernier de l'ouvrage, emprunté à la troisième édition de la *Symbolique*, comme la *Récapitulation* la plus fidèle et la plus autorisée; 2° les *Notes et Éclaircissements* des livres VII et VIII, où les points principaux du culte des Démons et des Héros, de ceux de Bacchus, de Pan, de l'Amour, et des religions mystérieuses de Cérès et de Proserpine, aussi bien que des mystères Dionysiaques, sont repris en sous-œuvre et examinés de nouveau, à la lumière des travaux les plus récents; 3° les *Notes* du livre IX, qui parachèvent le tome III; 4° un *Aperçu sur les religions de l'antiquité dans leurs rapports avec l'art*, pour servir d'introduction aux planches et à leur explication, morceau dû à la plume savante de notre collaborateur M. A. Maury, et qui complète le

tome IV, terminé par la *Table alphabétique* des nombreux sujets mythologiques qui s'y trouvent figurés ou expliqués.

Nous eussions voulu donner également une *Table générale des matières*, applicable au texte même des *Religions de l'Antiquité*, aux *Notes et Éclaircissements* si étendus qui s'y rattachent, en un mot, aux trois premiers tomes. Cette table générale et alphabétique, si nécessaire aux recherches, et dont les tables analytiques partielles, placées en tête de chacun des huit volumes dans lesquels se subdivisent les trois tomes, ne peuvent qu'imparfaitement tenir lieu, nous l'avons préparée dès longtemps, et nous ne renonçons point à la publier. Sitôt que nous le permettront des circonstances plus favorables, nous la joindrons au *Discours préliminaire*, médité par nous depuis vingt-cinq ans, mais qui a pris les proportions d'un livre à part sur le génie des religions antiques, leurs formes, leur histoire, leurs rapports avec le judaïsme et le christianisme, et les travaux dont elles ont été l'objet jusqu'à nos jours. Ce sera tout à la fois un précis et un supplément de notre grande compilation mythologique, où nous tâcherons de mettre à la hauteur de la science actuelle nos recherches de 1825 sur les religions de l'Inde, de la Perse et de l'Égypte, pour qu'elles ne soient pas trop en arrière des résultats consignés dans ce volume et dans le précédent (1849-1851), sur les cultes de l'Asie occiden-

tale, de la Grèce et de l'Italie. Les *Religions de l'Antiquité* n'en demeurent pas moins terminées par la présente livraison, et cette publication nouvelle, tout en s'y rattachant à titre de supplément, en restera tout à fait distincte; elle sera notre œuvre de tout point personnelle et ne regardera que nous seul.

En nous séparant de ce travail conduit par nous avec lenteur, mais aussi avec persévérance, durant tant d'années et à travers tant de vicissitudes, nous avons à remplir un double devoir. Nous devons une seconde fois reconnaître le concours dévoué et utile que nous ont prêté MM. A. Maury et E. Vinet, surtout pour les Éclaircissements du livre VII, qui leur appartiennent presque en totalité, mais qui ont été discutés en commun, et soumis, par une révision sévère, à l'unité de l'ouvrage. Nous devons aussi rendre hommage à la longue patience de notre éditeur, M. L. Ch. Soyer, l'un de ces hommes rares qui comprennent assez la portée des œuvres de la science pour en préférer les résultats élevés et durables aux avantages immédiats et positifs. Puisse la sympathie du public éclairé nous tenir compte à tous deux de cette émulation de sacrifices, sans laquelle notre entreprise n'aurait pu voir sa fin!

Puisse aussi ce livre, si longtemps pour nous le compagnon fidèle des bons comme des mauvais jours, contribuer de plus en plus, pour sa part, au progrès de la solide érudition et de la saine

raison, à l'accord si désirable du sentiment religieux et de la pensée philosophique. Dans notre pays tant agité par le vent des opinions passionnées et des doctrines superficielles, il a fait, mieux qu'un autre peut-être, comprendre l'essence de cette forme symbolique et mythique, qui fut l'expression spontanée autant que nécessaire des antiques croyances, qui est inhérente à toute religion. Puisse-t-il, sous la forme, faire saisir le fond, et par cela même mesurer la distance des cultes antérieurs au christianisme, engagés plus ou moins dans les liens de la nature et du monde, à ce culte, saint entre tous, qui veut que Dieu soit adoré en esprit et en vérité, qui fonde l'obéissance sur la raison, l'autorité sur la liberté, et qui n'exclut pas plus la philosophie que la philosophie ne doit l'exclure.

J. D. Guigniaut.

Paris, le 17 décembre 1851.

TABLE

DES NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS

COMPOSANT LA TROISIÈME PARTIE,

OU SECONDE PARTIE, DEUXIÈME SECTION,

DU TOME TROISIÈME.

LIVRE IX.

RÉCAPITULATION GÉNÉRALE.

NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS DU LIVRE SEPTIÈME.

ADDITION AUX NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS SUR LE LIVRE SEPTIÈME.

NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS DU LIVRE HUITIÈME.

NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS DU LIVRE NEUVIÈME.

LIVRE NEUVIÈME.

RÉCAPITULATION GÉNÉRALE.

Retour sur les caractères généraux, sur les formes et les époques successives des religions de l'antiquité, principalement des cultes grecs et italiques; leurs rapports avec la philosophie et avec le christianisme.

I.

Les plus grands philosophes de l'antiquité, Platon et Aristote, s'accordent à reconnaître que le polythéisme anthropomorphique de la Grèce avait été précédé d'un culte plus simple et plus pur, du culte des astres, des éléments, des premiers principes, réels ou supposés, de la nature, dont la mythologie populaire ne fut qu'un déguisement postérieur (1). Il ne faudrait pas croire, toutefois, que cette religion primitive, non plus qu'aucune des religions anciennes, à son origine, ait été une philosophie conçue et présentée sous des formes nues, abstraites et savantes. Sans doute, les philosophes dont il s'agit, et, à leur exemple, Dicéarque, Cicéron, Sénèque, semblent admettre une époque primordiale, où les hommes, récemment sortis des mains de la Divinité, et plus rapprochés d'elle, ou même en communication immédiate avec les dieux, puisaient la vérité à sa source, et la voyaient, pour ainsi dire, face à face (2). Mais ce n'est pas une raison pour prendre le change sur les premiers commencements de la religion, particulièrement de celle des Grecs, et pour les expliquer d'une manière aussi philosophique que Platon et Aristote l'ont fait dans des vues beaucoup plus spéculatives qu'historiques. Ces croyances primitives, nous sommes porté à les considérer plutôt comme une espèce de *magisme*, ou, selon l'expression d'un ingénieux et profond écrivain (3), comme un *paganisme psychique*, c'est-à-dire comme une déification, ou, s'il est permis de parler ainsi,

une animation et une spiritualisation des puissances de la nature par les premiers hommes, qui les mettait avec ces puissances dans une étroite connexité. Atlas et Tantale, qui se correspondent, l'un à l'Occident, l'autre à l'Orient, qui, tous deux, sont représentés soutenant le ciel, et en commerce avec les dieux célestes; les Titans en général, qui ne sont pas toujours les ennemis des dieux; les trois peuples également merveilleux des Phéaciens, des Cyclopes et des Géants, rapprochés par Homère, et qui, malgré la différence de leur genre de vie, fils qu'ils sont les uns ou les autres du Ciel et de la Terre, vivent dans une sorte d'intimité avec les puissances divines; ce sont là, suivant nous, autant de personnifications, autant de souvenirs de cet état d'innocence, de simplicité, de félicité primitive, où les hommes, plus près de la nature, étaient, par cela même, plus voisins de la Divinité (4).

Dicéarque, que nous citions tout à l'heure, donnait, comme le premier et le suprême degré de l'existence du genre humain, cet état de nature, dans lequel les hommes n'avaient d'autre nourriture que celle que la terre leur offrait spontanément et sans culture; ou bien, pour parler le langage de la mythologie, ces enfants du Ciel et de la Terre étaient dans une telle intimité avec ce père et cette mère augustes, qu'ils en recevaient sans travail, et en pur don, tout ce qui était nécessaire au soutien de leur vie (5). Les pouvoirs souverains de la nature, auteurs de leur être, les avaient doués, à leur naissance, de facultés physiques et morales extraordinaires; ils commandaient aux éléments; ils savaient les secrets du ciel et de la terre, de la mer et du monde entier; ils lisaient dans les astres. Si nous interprétons ces traditions antiques selon les idées de nos jours, si nous réunissons les traits épars qui nous ont été conservés du tableau des tribus primitives de la Grèce, dans les temps dits pélasgiques, partout nous y découvrirons ce caractère de spontanéité, de commerce intime avec la nature, et, pour ainsi dire, de révélation immédiate qui leur est propre. Il semble qu'on ait affaire, non pas à des hommes comme nous, mais à des esprits élémentaires,

doués d'une vue merveilleuse de la nature même des choses, d'un pouvoir de tout sentir et de tout comprendre en quelque sorte magnétique. De là cet empire qui leur est attribué sur le feu, sur l'eau, sur les vents, et sur les éléments en général. Issus de la nature, ils ont pouvoir sur elle. Nous n'avons besoin que de rappeler ce qui a été dit ailleurs des Dactyles, des Curètes, des Corybantes, des Cabires, des Telchines, et particulièrement de ces derniers, marqués en bien et en mal d'un caractère de magie et de sorcellerie, qui n'est autre que ce commerce et ce pouvoir mystérieux sur la nature, attribués aux premiers hommes (6).

Ce sont là aussi les caractères de ce vieux culte des Pélasges, que nous avons qualifié plus haut de *paganisme psychique* et *magique*. C'est une religion extrêmement simple, et encore indéterminée. Les deux mêmes essences, qui sont présentées comme les ancêtres des tribus primitives, ne sont pas autres que les premiers dieux, le Ciel et la Terre, les dieux grands, puissants et bons de Samothrace, décorés du nom de *Cabires* (7). Les dieux des Pélasges de Dodone, soit en Thessalie, soit en Thesprotie, n'étaient pas différents, quoique mis dans un rapport plus spécial avec l'empire des eaux et la région souterraine, à en juger par l'Océan, Téthys, Achéloüs, Dioné et Zeus-Aïdoneus, ou Jupiter-Pluton (8). Ces dénominations particulières ne vinrent que tard, du reste; et nous savons qu'elles furent précédées de l'appellation tout à fait générale de *dieux*, appliquée soit au ciel et à la terre, soit aux astres et aux éléments, comme le reconnaît Platon, d'accord au fond avec Hérodote (9). Nul doute que les cultes primitifs de l'Inde et de la Perse, de l'Égypte même, et aussi bien ceux de nos aïeux les Teutons, n'aient eu les mêmes objets et le même caractère vague et indéterminé (10).

Quant aux noms particuliers et déterminés, aux noms consacrés des dieux de la Grèce, Hérodote, on le sait encore, les fait venir à une époque ultérieure, et les fait venir d'Égypte, assertion qui a donné lieu à des difficultés de plus d'un genre. Les Pélasges les auraient admis sur l'autorité de l'oracle de

Dodone, oracle lui-même d'origine égyptienne. Récemment, un savant archéologue et mythologue français a cru trouver la véritable explication de ce récit si controversé. Il pense que les premiers dieux des Pélasges étaient bien ceux dont nous parlent Hérodote et Platon, des dieux de la nature, des astres, des éléments, les mêmes que ceux des Égyptiens et de tant d'autres peuples, mais qui n'avaient pas encore reçu les dénominations mystiques et symboliques apportées d'Égypte, lesquelles en firent des dieux mythologiques, des dieux nouveaux, coexistants néanmoins avec les anciens dieux, dont ils n'étaient que les représentants (11). Ainsi, ce n'est point d'un échange de noms généraux contre des noms spéciaux qu'il s'agirait, mais d'un échange d'appellations propres et directes contre des appellations symboliques. Suivant nous, tel n'est point le sens du fameux passage d'Hérodote. Il signifie, nous le croyons, que les Pélasges offrirent d'abord leurs muettes adorations aux grandes puissances, aux grands corps de la nature, au ciel, à la terre, à la mer, sans les désigner autrement que par le nom vague de *dieux*. Ce furent les colons égyptiens qui leur enseignèrent les noms déterminés de ces dieux, dont ils augmentèrent singulièrement et successivement le nombre, et dont l'un des derniers paraît avoir été Dionysus. Mais ces noms, celui-ci même et bien d'autres le prouvent, ne furent point directement tirés de l'Égypte; ils ne sont point égyptiens, ils sont grecs, comme ceux des divinités pélasgiques, qui, d'après Hérodote lui-même, n'étaient point venues d'Égypte. Les colons étrangers, établis à Dodone et ailleurs, durent, pour dénommer les anciens dieux adorés des Pélasges, ou les dieux nouveaux qu'ils importèrent, traduire dans la langue du pays les notions qu'ils se faisaient de ces dieux. Ils durent s'accommoder et se proportionner aux habitudes, à l'état intellectuel des indigènes, à bien d'autres circonstances, qui les obligèrent, non-seulement de changer la nomenclature, mais de modifier considérablement les dogmes et les rites des cultes exotiques et plus ou moins raffinés qu'il s'agissait de propager chez des tribus encore à demi sauvages (12).

II.

Telle fut l'origine des noms hiératiques ou consacrés des dieux, introduits chez les Pélasges par leurs précepteurs étrangers, mais puisés par ceux-ci dans la langue pélasgique. Ces noms divins, au reste, provinrent en grande partie du culte même, des formules de prières, et des espèces de litanies qui s'y rattachaient. L'Iliade nous offre, précisément à Dodone, un exemple de ces prières antiques, premiers élans du sentiment religieux chez les Grecs, dans la célèbre invocation d'Achille au Jupiter dodonéen, pélasgique, qui habite au loin, et qui règne sur Dodone aux rudes hivers (13). De ces prières et de ces noms, il se forma une poésie sacrée et hiératique elle-même, ayant pour objet ce culte de la nature et des éléments, que nous avons signalé comme la religion des peuples primitifs de la Grèce, développée et organisée sous l'influence des colonies venues d'Égypte et d'Orient. Cette poésie, qui servit d'expression à la plus ancienne théologie des Grecs, à cette théologie qualifiée d'orphique, par opposition à celle que renferment les poëmes d'Homère et d'Hésiode, il nous en reste des fragments dont on peut contester l'authenticité sous le rapport de la forme, mais qui n'en sont pas moins antiques pour le fond des idées et des images. Ainsi, ces vers de Pamphos, attribués aussi à Orphée, que nous avons cités ailleurs (14), et où Jupiter paraît représenté, assez grossièrement du reste, sous le symbole égyptien du scarabée, comme le principe unique de la nature vivante, comme la Divinité se suffisant à elle-même dans la production des êtres. Des scarabées se rencontrent en effet, comme types hiératiques, parmi les pierres gravées grecques et étrusques de la date la plus reculée; ils servirent évidemment d'amulettes, et furent portés par les croyants à titre de préservatifs, de gages de vie et de salut (15).

Cette idée de l'unité du principe de vie dans la nature, figurée par la réunion des deux sexes dans le scarabée, se dé-

veloppa bientôt par la distinction même des sexes, telle que l'exprime en Jupiter, homme à la fois et vierge immortelle, un hymne orphique, dont nous avons également rapporté et traduit un passage (16). Le Jupiter qui y est décrit, dans un tableau qui respire le panthéisme anthropomorphique des premiers âges, quoique les traits n'en soient pas tous anciens, est un Jupiter androgyne, comme le furent les divinités primitives de la plupart des peuples de l'antiquité (17).

Plus tard vint la séparation complète des sexes : l'être femelle, d'abord intimement uni à Jupiter, se détacha de lui, fut subordonné à son pouvoir mâle; et ce premier pas fait conduisit de proche en proche à l'anthropomorphisme proprement dit. La terre, au sein de laquelle résidait d'abord la force mystérieuse et productrice qui était Jupiter, prit place à côté de ce dieu, mais d'une manière fort indéterminée, comme dans les deux vers que l'on attribuait aux Péléiades de Dodone, ces femmes inspirées qui, sous l'ombre du chêne sacré, révélaient aux Pélasges et aux Hellènes les volontés divines. Elles passaient pour avoir célébré les premières la grande divinité pélasgique, dans cette invocation :

« Jupiter était, Jupiter est, Jupiter sera, ô grand Jupiter !
La Terre produit des fruits : louez donc la Terre mère (18)! »

Le premier vers, malgré son apparence métaphysique, doit être interprété au sens du mythe populaire : Jupiter a engendré les Heures; ce qui veut dire que la vie de la nature se développe dans le cycle des trois saisons du calendrier primordial. Quand Homère donne l'éther pour demeure à son Jupiter, enveloppé de nuages ténébreux, et lui fait produire tout ce qui vit sous le ciel, ou bien il a en vue cette génération successive des productions naturelles dans le cours de l'année, par l'union des divinités primitives, le Ciel et la Terre; il prélude à Lucrèce et à Virgile, lorsqu'ils représentent si poétiquement, après Eschyle et bien d'autres, l'éther lui-même, le père Éther, pénétrant le sein de la terre par les pluies fécondantes, et s'unissant à elle, à la Terre mère, dans

un embrassement gigantesque, pour donner la vie à toutes les semences; ou bien encore le chantre de l'Iliade, comme dans certains autres passages que les anciens ont remarqués, fidèle à l'antique théologie, et généralisant davantage, s'élève jusqu'au point de vue cosmogonique et orphique du mélange des éléments (19).

Dans la suite, la philosophie naissante s'empara de ces premières conceptions théologiques, et essaya de les développer à sa manière, de les traduire en idées; mais elle ne put d'abord elle-même se passer d'images et de mythes. Ainsi, l'un de ces anciens philosophes, que l'on pourrait nommer des philosophes de transition, et qu'Aristote appelle mixtes, Phérécyde de Scyros plaçait en tête de son système Jupiter, le dieu antique de la nature. Son livre sur la théologie débutait ainsi : « Zeus et Chronos étaient de tout temps, ainsi que Chthon; et Chthonia reçut le nom de Gê ou Terre, après que Zeus lui eut fait honneur (l'eut prise pour épouse) (20). » Pour le vieux philosophe, Zeus au fond est le bon, le premier principe qui engendre l'univers, et Chthon ou Chthonia, la matière dont il le fait; tous deux ils s'unissent dans le Temps (Chronos), et Chthonia devient Gê, la Terre féconde. Il n'y a rien là qui déjà ne se trouve, sous une forme plus simple, dans le chant des Péléiades, dans cette poésie religieuse et sacerdotale où la philosophie puisa ses premières inspirations, mais qu'elle transforma de plus en plus pour son usage. Avant de voir quelle transformation la poésie primitive avait subie elle-même, il nous faut jeter les yeux sur un autre mode d'expression du sentiment religieux, sur l'art, qui, lui aussi, fut d'abord hiératique.

III.

L'art, en effet, comme la poésie, comme la philosophie, prit sa source dans la religion. Chez les Grecs même, il commença par être symbolique, ainsi que nous l'a fait voir l'exemple du Jupiter générateur du monde, représenté, dès

les premiers temps, sous la figure du scarabée. Il ne dédaigna pas, pour rendre plus sensible l'idée divine, et pour la proportionner aux faibles yeux qui ne pouvaient encore la saisir autrement, de la présenter sous des images simples et grossières autant que significatives, et de faire alliance avec ce culte des animaux qui se rencontre plus ou moins chez tous les peuples voisins de la nature. Les Grecs eux-mêmes n'y furent point complétement étrangers; et, alors même qu'ils eurent renoncé à cette espèce de fétichisme qui mettait la divinité dans tout être, dans tout objet, ou mystérieux, ou doué de qualités en apparence merveilleuses, il en resta quelque chose dans le culte, soit public, soit privé. De là les animaux donnés pour symboles ou pour attributs aux divinités nationales, par exemple, le serpent à Minerve et aux dieux de la santé; de là les soins tout religieux prodigués à quelques-uns d'entre eux (21). D'autres motifs, plus réfléchis, vinrent se joindre à ces motifs de superstition pour faire honorer les animaux utiles, et quelquefois les animaux nuisibles. De bonne heure même tels ou tels de ces animaux furent transportés au ciel, à la voûte étoilée, d'où ils semblèrent exercer leur influence sur la marche des saisons et sur les productions de la nature. Ils eurent leurs représentants sur la terre, qui contribuèrent à enrichir le domaine de l'art hiératique, à peupler d'images consacrées les temples, les villes et les campagnes. Ainsi, le lion colossal taillé dans un rocher de l'île de Céos, le lion qui, en outre, avait donné son nom à un promontoire de cette île, et qui jadis, selon la légende locale, avait mis les nymphes en fuite, se rapportait au lion céleste, desséchant les sources, et les faisant disparaître par ses ardeurs au solstice d'été (22). Ainsi, quand nous trouvons sur les monnaies de la même île, avec l'image d'Aristée, son sauveur, qui avait ramené les vents étésiens, et mis un terme à la sécheresse en sacrifiant à Jupiter Icmæus, la figure d'une étoile et celle d'un chien; ce chien, cette étoile représentent le chien céleste, Sirius, d'après lequel les habitants de Céos tiraient des pronostics pour l'année entière, et qu'ils honoraient en même temps

que le lion, dans lequel il a son lever héliaque aux jours caniculaires, pour conjurer par là leurs funestes influences.

Du même genre, ou plus simple encore et plus directe, fut la symbolique des anciens Péoniens, qui adoraient le soleil dans un disque placé au haut d'une perche, tout comme, dans le sanctuaire d'Upsala, le disque rayonnant de l'antique Sunna-Odin resplendissait devant l'image de l'Odin nouveau chez les Scandinaves (23). Pareillement, chez les Grecs, les anciennes puissances élémentaires et sidérales furent peu à peu éclipsées par les dieux personnifiés de l'Olympe. Mais, longtemps auparavant, le principe de personnification inhérent à l'esprit humain avait fait valoir ses droits, ainsi que nous l'avons vu plus haut par des exemples tirés de vieux chants religieux. Les noms des dieux de la nature étaient même formés dans cet esprit, tels que le nom de Géryon aux trois corps, de Géryon, le Vieux de l'année, qui la personnifie, ou qui personnifie tantôt le temps, tantôt l'hiver (24). Tel est encore en Ibérie le roi Arganthonius (florissant de blancheur), dont le nom, appliqué à une montagne sacrée du pays, couverte de neige, révèle aussitôt la nature (25). Il rappelle le mont Argée de Cappadoce, à fois dieu, serment et idole, comme s'exprime un ancien (26). Nul doute que les Hellènes primitifs n'aient eu de leur Olympe des idées analogues, ainsi que nous l'avons montré ailleurs (27).

Un mythe crétois fort remarquable, et assez mal expliqué jusqu'ici, marque d'une manière extrêmement frappante le point de transition du culte direct de la nature à la personnification, œuvre de l'imagination et de l'art qui la suit. Talos, dit la tradition, était un géant fait d'airain, gardien de la Crète, et qui, trois fois par jour, faisait le tour de cette île (28). Est-ce là, comme l'a supposé Heyne, une fable née exclusivement d'un antique colosse érigé dans l'île de Crète en l'honneur du soleil? Pour restreindre ainsi l'idée de Talos, il faudrait avoir oublié que ce nom était un nom antique du soleil lui-même, et qu'en outre, dans la Crète, on adorait un Jupiter surnommé *Talæos*, et associé à Jupiter *Kretagenes* (29). C'était

un Jupiter solaire, avec l'idée accessoire de la végétation et de l'abondance que procurent les rayons bienfaisants de l'astre du jour. En ce sens, Talos pouvait très-bien être appelé le gardien de la Crète; il pouvait aussi être représenté comme un géant d'airain, soit en bonne, soit en mauvaise part: car, dans le culte solaire des Crétois, l'aspect funeste du soleil et ses influences malfaisantes avaient aussi leur place. C'est ce que prouve un récit de Simonide, d'après lequel le géant d'airain, gardien vivant de l'île, et ouvrage de Vulcain, consumait, dans ses bras rougis par le feu, les étrangers qui s'en approchaient, pareil au cruel Moloch des Phéniciens, des Carthaginois et de la Sardaigne, auquel des sacrifices humains étaient offerts sous cette forme (30). L'analogie et les traditions attiques sur le Minotaure, ainsi que beaucoup d'autres raisons, portent à penser que les anciens Crétois, dans les fêtes de la saison brûlante, offraient de semblables sacrifices à leur dieu-soleil Talos, probablement le même que Moloch.

Plus tard, et comme il arrive dans ces cultes de la nature, qui, sans perdre leur caractère primitif, prennent un aspect moral et politique, déterminé par le progrès de la civilisation, Talos nous est représenté parcourant, trois fois l'année, les bourgades de la Crète, pour y veiller à l'observation des lois, et les portant gravées sur des tables d'airain, ce qui lui fit donner le surnom d'homme d'airain. Ainsi nous en parle le dialogue platonique intitulé du nom même du grand législateur de la Crète, Minos (31). C'est que l'ordre de la nature, c'est que la marche régulière des saisons et des temps, introduite par le dieu solaire, était devenue le type de l'ordonnance sociale et des institutions qui avaient pour but de la maintenir. Talos et Jupiter Talæos avaient fini par être considérés comme des législateurs célestes, dont les peuples, aux fêtes cycliques de l'année, indépendamment des terribles sacrifices que nous avons vus, célébraient la puissance désormais bienfaisante et la majesté sainte, dans des jeux gymniques et des danses mimiques et symboliques. Les législateurs de la terre s'étaient si bien confondus avec ceux du ciel, que

Talos et Minos flottaient, pour ainsi dire, indécis entre les dieux et les hommes. Talos, sous ce point de vue, nous fait encore songer aux gardiens institués par Jupiter, et dont parle Hésiode, qui, sans cesse, observent les bonnes et les mauvaises actions des mortels; à Dicé, la justice, la vierge fille du dieu suprême, qui siége à ses côtés et lui dénonce leurs crimes (32). Et quand Platon, dans ses livres des Lois, s'exprime ainsi : « Dieu qui, d'après les anciennes traditions, contient en soi le commencement, la fin et le milieu de toutes choses, marche par le droit chemin, en circulant selon l'ordre de la nature, et toujours le suit la justice, vengeresse des infractions faites à la loi divine (33); » son langage, où percent les vieux symboles, associés à des idées philosophiques qui lui sont propres, est une allusion transparente à ces ministres de Jupiter-Soleil, qui parcourent incessamment la terre, comme incessamment il parcourt le ciel, pour y faire régner l'ordre et la loi.

De Talos, qui fait trois fois le tour de la Crète, et de Jupiter Talæos, la transition est naturelle au Jupiter à trois yeux de l'Argolide. Ce Jupiter, ou sa statue en bois, dont nous avons déjà parlé (34), et qui se voyait dans le temple d'Athéna, sur l'acropole appelée Larissa à Argos, provenait, suivant la tradition, des dépouilles de Troie et du palais du vieux Priam. Pausanias explique très-bien ses trois yeux par les trois parties ou régions du monde, le ciel, la mer et la terre (infernale), sur lesquelles veille et règne à la fois ce triple Jupiter; et ce n'est pas sans raison non plus qu'un archéologue moderne le rapproche de Jupiter Triopas (35). Mais ce qu'il importe surtout de remarquer, c'est que, par là aussi bien que par certaines expressions d'Homère et d'Eschyle, déjà relevées par Pausanias, se trouve confirmée la conception orphique d'un Jupiter, dieu unique et universel du monde, se manifestant, pour ainsi dire, en trois dieux et comme en trois personnes distinctes, conception reprise et développée plus tard par les philosophes, principalement par les néo-platoniciens (36). Il y avait, dans ces vieilles idoles pélasgiques, dans ces vieux

chants religieux, qui furent la première théologie des Hellènes, un sentiment obscur, mais énergique, de cette force une et toute-puissante qui produit, conserve et unit tout ce qui vit et existe; une sorte de triade cosmique, une trimourti grecque, que décomposa le culte populaire, et que l'épopée homérique, puis l'art idéal, fit disparaître, en y substituant la brillante individualité du roi de l'Olympe, entourée des autres individualités divines.

Et maintenant, au triple Jupiter dut s'associer une triple Junon, selon l'esprit de ces cultes primitifs, fondés sur les plus simples intuitions de la nature. Déjà, dans le livre précédent, nous avons été conduit à admettre, d'après les anciens, une terre céleste ou olympienne, et voici qu'un savant et profond archéologue nous la montre, sur les monuments, caractérisée par le disque lunaire, par la tête de Méduse, et ayant Jupiter près d'elle (37). A Athènes, elle avait un sanctuaire rapproché du temple de Jupiter, voisin de celui de Cronos et de Rhéa. C'est la même que cette Gæa, dont un oracle de Dodone nous indiquait tout à l'heure l'alliance avec Jupiter; la même que la Junon couronnée de tours sur les médailles d'Ægium; que celle dont le temple se fermait, quand s'ouvrait la demeure de la déesse infernale d'Éleusis (38). C'est la Junon-terre, correspondant au Jupiter-ciel, enveloppée par lui, triple comme lui, et, comme lui, décomposée en trois personnes divines, au gré de la poésie plus encore que de la théologie antique. Si les trois dieux qui en résultent sont le Jupiter olympien, Poseidon ou Neptune, et Hadès-Dionysus ou Pluton, les trois déesses sont, ou Gæa, ou la terre-mère, Déméter, également considérées sous des points de vue divers, également associées à ces trois dieux, ou bien encore, et plus distinctement, Athéna, Déméter et Cora. La première est identique à la terre olympienne, à la lune éthérée, source et matière première de toute végétation et de toute création; la seconde est la terre d'ici-bas, fécondée d'en haut, et produisant toutes choses à sa surface; la troisième, puissance lunaire et terrestre à la fois, participe des deux autres, et préside à tous les change-

ments, à toutes les révolutions qui s'opèrent dans le monde sublunaire, et aussi bien à la grande vicissitude de la vie et de la mort, et à la migration des âmes, qu'à l'alternative de la semence enfouie au sein de la terre, et du blé reparaissant en herbe au-dessus d'elle (39).

Au même ordre de conceptions élémentaires ou sidériques, au même symbolisme naturel autant qu'expressif, tenait la coutume de représenter les divinités à deux ou plusieurs figures, coutume répandue non-seulement dans l'Inde et dans l'Égypte, mais aussi dans la Grèce et l'Italie anciennes. Ainsi l'Apollon à quatre mains dont parle Libanius; ainsi le Silène à deux têtes sur les médailles de Thasos, ou la déesse à deux têtes également sur celles de Syracuse; ainsi encore l'Hermès à trois têtes d'Ancyre, et à quatre têtes dans le Céramique d'Athènes (40). Sans doute, érigées dans les carrefours, certaines de ces figures servaient à indiquer des chemins qui se croisaient, notamment les Hermès, et c'est ce qui établit une analogie si frappante entre le dieu grec de ce nom et le Janus italique, dieu de l'entrée et de la sortie, des portes et des passages, marqués par ses deux faces (41). Mais, indépendamment de cette acception, il en est une autre qu'il ne faut pas négliger, l'acception solaire et calendaire, qui, pour Janus surtout, fait remonter jusqu'à l'Orient l'origine de ce genre de représentations. Telle est l'opinion du savant archéologue E. Q. Visconti, qui, dès longtemps, a remarqué que la double figure de Janus n'appartient point exclusivement aux religions de l'Italie ancienne, mais rentre dans les figures à deux, à trois, à quatre têtes ou à plusieurs yeux, de la vieille symbolique grecque, telles que Phanès, Dionysus, Hermès, et qu'elle dérive de la même source. Il cite justement à l'appui les médailles de Camarine en Sicile, de Ténédos et d'Athènes, avec leurs têtes à deux faces, et, sur ces dernières, représentant, selon nous, Cécrops, l'instituteur du mariage, par l'union des deux visages barbu et imberbe, qui se voient aussi dans certaines images de Janus, conçu alors comme réunissant les deux sexes (42). Du reste, le dauphin, le vaisseau, associés à la

double tête de Janus sur les dupondies étrusques de Volterra et sur les as romains, sa venue par mer en Italie avec la femme-poisson Camasena, ces traits et bien d'autres, et surtout son constant rapport avec les eaux, que nous avons fait ressortir ailleurs (43), le rapprochent, soit de Xisuthrus, le Noé babylonien, soit du législateur chaldéen Oannès, soit enfin du Vichnou de l'Inde, incarné sous la figure d'un poisson, pour sauver les livres de la loi des eaux du déluge.

Les Telchines, ces mystérieux personnages dont nous avons parlé plus haut, passent pour avoir fabriqué les premières statues des dieux, tout comme les Cyclopes, non moins mystérieux, pour avoir construit les premiers monuments d'architecture, dans les temps et dans les contrées pélasgiques. Et ces statues et ces monuments eurent un caractère significatif et symbolique. Nous venons de nous en assurer pour les premières. Quant aux temples, aux tombeaux, aux *trésors* de l'époque pélasgique ou cyclopéenne, qu'ils soient élevés à la surface de la terre, ou creusés et construits dans ses entrailles, ils ont généralement la forme de dômes ou de caveaux. Ne pourrait-on penser qu'il y a là une allusion, soit à la voûte céleste, soit à l'abîme des enfers qui y correspond; au sein de la terre-mère, à la courbure du ciel, et par conséquent aux deux grandes divinités objets de l'adoration des vieux Pélasges?

Un témoin imposant, Varron, affirme que les anciens Romains adorèrent, pendant plus de cent soixante et dix ans, des divinités sans images (44). Il fallut la domination des Tarquins pour introduire chez eux les dieux d'argile des Étrusques et des Grecs. Rien de semblable chez ceux-ci, que nous sachions du moins. Platon atteste la généralité du culte des idoles parmi ses compatriotes; seulement, il distingue ce culte rendu aux dieux vivants dans des images sans vie, de celui qu'ils adressaient directement à ces autres divinités qui se révèlent dans les éléments et dans les grands corps de la nature (45). Ces deux ordres de dieux constituaient la religion nationale des Grecs. Mais les uns et les autres, au fond,

étaient également des dieux élémentaires; et cette religion, dans les dogmes comme dans les objets du culte, soit des Pélasges, soit des Hellènes, ne fut jamais qu'une *physiologie*, comme l'ont eux-mêmes nommée les anciens, c'est-à-dire une religion de la nature. Sous ce point de vue, les stoïciens étaient dans le vrai, quand ils interprétaient physiquement les dieux et les mythes dont se composait la théologie grecque; seulement, ils tombaient dans le défaut commun à tous les philosophes systématiques, en mêlant les idées qui leur étaient propres aux naïves intuitions des temps primitifs.

IV.

Les chants orphiques, issus de cette poésie hiératique que nous avons caractérisée, bien que par la forme ils appartiennent à des temps postérieurs et en partie à l'école pythagoricienne, n'en sont pas moins, pour le fond, l'expression authentique, le développement nécessaire de la religion de la nature et des éléments, qualifiée par nous de physiologie. La théogonie attribuée à Orphée, le théologien de la Grèce par excellence, l'auteur et le propagateur de toutes les superstitions helléniques, suivant les Pères de l'Église, était donc foncièrement une *physiogonie*; et, d'après l'idée que nous en donnent les anciens, d'après les fragments mêmes qui nous en restent, il y faut voir une grande compilation poétique et mythologique, où, sous l'écorce des fables, sous l'enveloppe bien souvent transparente des mythes à forme humaine et personnelle, se cachent les conceptions antiques d'une physique religieuse.

Dans la théogonie d'Hésiode, antérieure à celle d'Orphée quant à la forme actuelle de cette dernière, mais postérieure pour le fond, les dieux personnifiés sont rattachés aux dieux de la nature et des éléments, mais déjà ils occupent le premier plan. Toutefois l'anthropomorphisme y est encore, pour ainsi dire, en voie de formation, il y garde quelque chose de vague et d'indéterminé; ce qui conduirait à penser qu'Hésiode est

plus ancien qu'Homère, si ce caractère ne s'expliquait suffisamment par le but même du poëme d'Hésiode, qui est, lui aussi, une physiogonie en même temps qu'une théogonie. Quant à la question de savoir jusqu'à quel point l'auteur de ce poëme peut avoir été dans le secret de l'origine des dieux et du sens des mythes qu'il coordonnait et chantait, selon le fil généalogique, elle a été traitée ailleurs avec étendue, et nous n'avons pas dissimulé nos doutes à cet égard (46). Selon nous, Hésiode ne posséda qu'une notion obscure du génie primitif de la religion grecque; il rassemble au hasard, et dans un enchaînement purement extérieur et poétique, les éléments divers, étrangers ou nationaux, de cette religion, sans se douter, non plus que ses compatriotes, de leur vraie nature, de leur provenance originaire.

Les anciens, les néo-platoniciens surtout, ont souvent rapproché, quelquefois même confondu ensemble la théogonie d'Orphée et celle d'Hésiode, et les ont dérivées d'une seule et même source. Cependant ils remarquent qu'Hésiode s'attache plutôt aux mythes populaires des Hellènes, posant, non pas Phanès et la Nuit, mais le Ciel et la Terre, comme les premiers rois des dieux (47). Du reste, quant à la forme et à l'expression, la théogonie d'Orphée n'est pas moins mythique que celle d'Hésiode: l'une aussi bien que l'autre elles présentent et distribuent dans une succession d'époques les dogmes qu'elles enseignent; et des choses qui, bien que diverses de rang et de forces, n'en sont pas moins contemporaines, elles les divisent et les séparent les unes des autres. Telle est l'essence du mythe, parfaitement définie par Plotin (48).

Lorsque Hérodote, dans un célèbre passage que nous avons plus d'une fois cité (49), présente Hésiode et Homère comme les inventeurs assez récents de la théogonie des Hellènes, il ne faut point prendre à la lettre cette assertion du père de l'histoire, excellent observateur, explorateur consciencieux, mais trop peu avancé en pareille matière, et trop prévenu peut-être par des scrupules de croyance, pour se rendre compte des origines et du développement progressif de la mythologie

grecque. On se demande d'ailleurs comment il est possible qu'il ait, dans cette œuvre d'élaboration religieuse et poétique, mis sur la même ligne Homère et Hésiode. Le chantre des générations divines n'est point aussi épique, à beaucoup près, que l'est Homère; il n'est point aussi occupé d'actions, de récits, de descriptions mythiques. D'un autre côté, les chants d'Homère, sauf quelques hymnes, n'ont rien de commun avec la Théogonie. Dans l'Iliade comme dans l'Odyssée, les dieux ne sont point engendrés; on ne les voit point naître, ils sont au monde; leur existence est un fait prouvé par l'extraction divine des héros, aussi bien que par leur actions, qui surpassent tout ce dont sont capables les hommes contemporains du poëte. Du reste, longtemps avant Homère, les mythes divins avaient commencé à perdre leur sens physique originel; les dieux avaient été personnifiés et représentés sous des couleurs de plus en plus humaines. Devenus acteurs, comme les héros eux-mêmes, dans l'épopée, assurément personne, au temps d'Homère, ne soupçonnait en eux les astres ou les éléments, si ce n'est peut-être dans certaines descriptions où les Grecs trouvaient, par cela même, un caractère orphique. Homère lui-même devait être tellement imbu de l'anthropomorphisme populaire, que ses idées sur les dieux ne différaient guère sans doute de celles du peuple; ou bien, s'il avait à cet égard quelque supériorité sur ses contemporains, il est à croire qu'en composant les chants héroïques qui leur étaient destinés, livré tout entier aux inspirations de son génie, c'est-à-dire de sa muse, il s'identifiait complétement avec leurs sentiments et leurs croyances.

Les dieux d'Homère sont donc, pour ainsi parler, complétement à l'état de personnes poétiques, bien qu'ils gardent en eux quelque chose qui tient des géants, souvent même des esprits et des démons. Homère d'ailleurs, au moins dans les deux grands poëmes qui portent son nom, s'occupe bien plus des héros, de leur origine, de leur descendance, de leurs actions, de leurs joies et de leurs douleurs, que des divinités. On peut même dire, et on a dit, que, dans sa pensée, les héros

sont, en un certain sens, plus élevés que les dieux (50). Avec lui l'anthropomorphisme fit un pas immense vers son point de perfection, et prépara pour les arts plastiques des types, soit des dieux, soit des héros, déjà revêtus d'une beauté à la fois humaine et surhumaine, des types que les poëtes, ses successeurs, déterminèrent et caractérisèrent toujours davantage.

Les Grecs, nourris d'Homère et des autres poëtes, furent naturellement conduits, dans le développement si harmonieux de leur civilisation, et quand ils eurent atteint l'entière conscience d'eux-mêmes, à considérer le corps de l'homme comme répondant à son esprit, comme son expression unique et nécessaire. Favorisés comme ils l'étaient par le plus heureux climat, doués au plus haut degré du sentiment de la forme, ils purent se vanter d'embellir toujours ce qu'ils empruntaient aux barbares, en fait de religion ainsi que de toute autre chose. Alors il fallut bien que l'art plastique s'affranchît successivement des liens de la tradition sacrée. L'autorité des prêtres toutefois, souvent appuyée sur la vénération héréditaire du peuple, fit respecter longtemps les images antiques. Et cependant les artistes, à leur tête ceux de l'école d'Égine, s'émancipèrent peu à peu, selon l'occasion et sous divers prétextes : de l'autorité des prêtres, ils en appelèrent à celle des poëtes. Ainsi fit le peintre Polygnote. Bien qu'à demi hiératique encore dans les figures comme dans les attitudes de ses dieux, il peignit pourtant de préférence des sujets tirés d'Homère, et il sut donner à ses tableaux un caractère à la fois poétique et épique. Quant à Phidias, on sait qu'il passait pour avoir exécuté sa statue colossale de Jupiter à Olympie d'après les vers du maître de l'épopée, de ce poëte dont les Grecs disaient qu'il devait avoir vu les dieux en personne, pour en avoir tracé de si fidèles portraits (51) ; ce qui prouve à quel point la croyance populaire s'était insensiblement pénétrée de l'esprit poétique. Les penseurs de la nation connaissaient mieux, au reste, les vraies conditions des chefs-d'œuvre de l'art, et l'abîme qui existe entre l'essence de la divinité et sa représentation poétique ou plastique. Ils savaient que cet abîme ne peut

être comblé que par la puissance créatrice de l'imagination, élevée jusqu'au ciel sur les ailes de l'idée. Ils distinguaient à merveille cette puissance supérieure, qui a le don de rendre sensible aux yeux ce qu'elle ne voit pas, du talent de l'imitation, qui reproduit seulement ce qu'elle voit (52). Et ce qu'ils comprirent par la théorie, les grands artistes, tels que Phidias et Praxitèle, le réalisèrent par la pratique, inspirés qu'ils étaient de l'esprit de leur temps et de leur propre génie. Aussi leur fut-il donné d'ajouter, par la grandeur et la beauté de leurs œuvres, un développement tout nouveau à la religion nationale des Grecs, de l'enrichir de nouvelles pensées et de nouveaux sentiments. Les représentations qu'ils créèrent ne furent plus de simples signes symboliques, destinés à rappeler la mystérieuse essence des dieux; ce furent les fidèles images et les vivants portraits des dieux eux-mêmes, faits à la ressemblance de l'homme, mais de l'homme idéalisé par la pensée. Prenant le corps de l'homme, réceptacle de son esprit, comme le type visible de la divinité, ils durent par cela même prendre pour modèles de leurs compositions les formes humaines les plus belles et les plus parfaites qu'ils rencontraient dans la nature, tout en les élevant à la hauteur de l'idéal. La beauté du corps, on le sait d'ailleurs, était si estimée chez les Grecs, et, en quelque sorte, tenue pour si sacrée, que l'admiration en devenait parfois un véritable culte, comme il arriva pour Philippe de Crotone, le plus beau des Hellènes de son temps, à qui les habitants de Ségeste décernèrent, après sa mort, les honneurs d'un demi-dieu (53). Faut-il s'étonner ensuite de voir ces mêmes Grecs confondre avec leurs dieux les héros fondateurs ou chefs des diverses tribus de leur nation?

V.

En effet, les dieux et les héros, l'anthropomorphisme et l'apothéose, tendirent de plus en plus à se rapprocher, à se mêler; et si les dieux, dans les chants des poëtes et sous la main des artistes, se façonnèrent à l'image de l'homme, et pri-

rent à la longue un aspect tout à fait humain, certains hommes, d'un autre côté, honorés après leur mort comme des héros, comme les bienfaiteurs et les modèles de l'humanité, furent exaltés jusqu'au rang de demi-dieux, ou même se confondirent avec les dieux. Nul exemple plus frappant de ce rapprochement du dieu et de l'homme, de cette fusion de l'homme avec le dieu, que celui qui nous est offert, chez les Grecs, dans le personnage si fameux d'Hercule. Hérodote, nous le savons déjà, recherchant son origine, fut conduit à distinguer, avec quelques-uns de ses compatriotes, deux Hercules : le dieu et le héros, l'Olympien et le fils d'Alcmène. Il retrouva le dieu en Égypte, à Tyr, à Thasos ; en Égypte, comme fils d'Ammon, le dieu solaire à tête de bélier, identifié avec Jupiter. Cet Hercule égyptien était, sans aucun doute, une incarnation du soleil, un dieu héros ou un héros divin, luttant et poursuivant sa carrière de travaux célestes dans le cycle de l'année. Transmis de bonne heure aux Grecs, et déjà personnifié, il devint chez eux complétement humain ; il y devint le type du héros national, combattant, souffrant et mourant sur la terre, au moins dans la partie mortelle de son être ; car le souvenir de sa nature divine ne s'était pas tellement effacé qu'il n'en restât quelque trace. Ce qui contribua beaucoup à l'obscurcir, à mettre dans l'ombre le dieu pour faire ressortir d'autant plus le héros, et le héros tout hellénique, c'est qu'il fut amalgamé avec un chef antique de la maison royale de Sparte, de la famille des Héraclides, célébré par la tradition pour sa gloire et pour ses malheurs. Poëtes et historiens s'empressèrent à l'envi les uns des autres de le naturaliser en Grèce, de lui fabriquer une généalogie. Alors le héros solaire, d'un caractère essentiellement physique et d'origine orientale, se fondit entièrement avec le héros dorien, avec le personnage humain et historique. Le trait dominant de son être, ce fut désormais la vertu pratique et active. Toujours prêt à secourir les hommes, à écarter d'eux les maux qui les menacent, déjà on le voit, dans la Théogonie d'Hésiode, figurer comme libérateur de Prométhée, le bien-

faiteur et le génie même de l'humanité. Il le délivre, il comble lui-même les hommes de bienfaits, de services; il accomplit tous ses travaux, pour qu'une gloire éternelle s'attache à son nom; c'est ce qui fait qu'au nom d'Alcide, qui désigne la force par excellence, l'oracle d'Apollon ajouta, pour le qualifier, celui d'Héraclès ou d'Hercule, qui exprime d'un mot sa gloire et ses bienfaits, du moins d'après l'une des interprétations que lui donnèrent les Grecs (54).

En bien comme en mal, car toujours sur la terre le mal se mêle au bien et lui fait ombre, l'Hercule grec fut donc ramené au niveau de l'humanité. Non-seulement dans les poëmes nationaux des Doriens et dans les Héraclées, aussi bien que dans les drames attiques qui y prirent leur source, mais dans la croyance générale des peuples helléniques, Hercule fut regardé comme un demi-dieu né d'une mère mortelle, qui, par ses actions, avait mérité d'être élevé au rang des dieux. Mort sur le bûcher de l'Œta, le culte populaire lui offrait, comme à un héros, des sacrifices funèbres, et sa divinité tout entière semblait reposer sur l'apothéose.

Et cependant, la légende tout héroïque d'Hercule laisse entrevoir les ingrédients élémentaires et physiques dont elle est pénétrée, et partout y perce la nature primitive du dieu du temps et du soleil, célébré sous le nom d'Héraclès dans les cosmogonies orphiques, échos de l'Égypte et de l'Orient. Pour s'en assurer, il suffit de relever dans cette légende un petit nombre de traits significatifs. Le plus remarquable est l'influence que la déesse du ciel, Héra ou Junon, exerce sur toute sa destinée, et la haine dont elle le poursuit, jusqu'à ce qu'enfin, réconcilié par ses travaux, par ses épreuves avec cette divinité capricieuse, il reçoit le nom nouveau d'Héraclès, de la gloire qu'il lui doit (55). D'autres traits que nous nous contenterons d'indiquer, sont les serpents étouffés par Hercule au berceau, et qui forment le nœud fatal, symbole de sa tragique existence; le rôle de daphnéphore qu'il joue à Thèbes, portant les emblèmes de l'année; l'enlèvement du trépied de Delphes, et en général ses rapports avec Apollon; le nombre

douze qui embrasse ses principaux travaux, et qu'il faut rapprocher des trois pommes qu'il tient, par allusion aux trois saisons; les bœufs de Géryon aux trois corps, qu'il ramène de l'Ibérie; enfin son action manifeste sur la nature, comme lorsqu'on le voit faire sourdre les eaux thermales, envoyer les pluies fécondantes, recevoir des libations en qualité de dieu de la table, être invoqué à cette occasion avec Jupiter et d'autres divinités, prendre, ainsi que Jupiter lui-même, le titre de sauveur. Ami de la lumière et du jour, ami de la vie et de la santé, il combat la mort et les ténèbres, il délivre Alceste et Thésée des enfers; et lui-même, après s'être purifié des souillures de la terre au milieu des flammes de l'Œta, il ne laisse au sombre royaume qu'un vain fantôme de son être; sa personne véritable, son moi, monte dans le lumineux Olympe, pour s'unir à l'éternelle jeunesse, à Hébé (56).

Il suit, de tout ce qui précède, que, chez les Grecs, des hommes furent élevés au rang des dieux pour leurs qualités extraordinaires, pour leurs belles actions et pour leurs services. Bien différents étaient les dieux proprement dits, puissances ou parties de la nature, êtres élémentaires, personnifiés et mis en action sous des couleurs humaines, avec les sentiments et les passions des hommes, dans la tradition mythologique. Seulement cette tradition, base de l'épopée, représenta les événements de la vie des héros, des demi-dieux, des hommes divinisés par l'apothéose, sous un jour qui fréquemment tendit à les confondre avec les dieux de la nature. Cela vient de ce que, chez les peuples voisins, chez les Phéniciens, les Phrygiens, les Égyptiens, dont les cultes se propagèrent partiellement en Grèce, il existait des hommes-dieux, qui n'étaient au fond que des divinités physiques, et qui, s'étant amalgamés avec les héros grecs, leur communiquèrent ce caractère. Ainsi l'Hercule que nous décrivions tout à l'heure, et qui souvent semble flotter indécis entre le dieu et l'homme, est un de ces rameaux des religions orientales entés sur une tige pélasgique. La lumineuse carrière que le soleil parcourt dans les cieux devint l'inséparable auréole du héros qui, sur la terre, avait

accompli une carrière analogue de glorieux travaux (57). C'est ce qui met une différence capitale entre cette apothéose héroïque des temps anciens, œuvre presque involontaire de la tradition hellénique, développée sous des influences étrangères, et l'apothéose toute factice des temps postérieurs, qui, de propos délibéré, introduisit dans l'Olympe de simples mortels.

VI.

Chose étrange! deux excès, nés l'un et l'autre d'une civilisation corrompue, se produisirent presque en même temps. Au moment où une lâche flatterie allait oser faire des dieux nouveaux avec des hommes, avec des rois, des empereurs, des chefs de peuples, une incrédulité téméraire prétendit que les anciens dieux n'avaient pas été autre chose dans l'origine, et qu'ils étaient eux-mêmes l'œuvre de l'apothéose.

Ce phénomène de l'apothéose, au reste, a des aspects fort divers, et veut être éclairci et déterminé par des distinctions précises. Quand les Égyptiens, dans la ville d'Anabis, rendaient les honneurs divins à un homme vivant, et lui offraient des sacrifices, ce n'était là qu'une conséquence parfaitement logique du principe qui avait fait instituer, dans tous les nomes et dans toutes les villes, le culte de divers animaux consacrés comme une déification de la vie sous toutes ses formes. Quand les sectateurs de Bouddha au Tibet, les adhérents du lamaïsme, adorent, dans le Dalaï-Lama, un dieu incarné, qui ne meurt point, d'après leur croyance, mais qui, selon la loi de la transmigration des âmes, passe dans un autre corps désigné par les prêtres, à la destruction de celui qu'il occupait, ce n'est encore qu'une variante raffinée du même panthéisme qui, en Égypte, faisait périodiquement choisir le bœuf Apis comme représentant d'Osiris, auteur de la vie physique, et même comme réceptacle de l'âme de ce dieu. Dans le brahmanisme de l'Inde, qui a donné naissance au bouddhisme, et qui repose également sur la base du panthéisme, au dogme des Avataras ou des incarnations, d'après

lequel, à des époques critiques, la divinité qui conserve le monde revêt, pour le sauver, un corps humain, s'oppose hardiment cet autre dogme, qui nous montre un homme brisant, à force de prières, de pénitences et de privations de tout genre, les bornes de la nature mortelle, devenant dieu, et sauvant le monde à son tour. Ni l'espèce de culte rendu aux héros par les Grecs, et qui les assimila quelquefois aux dieux, ni cette religion du beau qui passionna leurs âmes, et leur fit voir, dans tels ou tels hommes, comme l'image vivante de la divinité, n'ont rien de commun avec ces croyances et ces dogmes de l'Orient, non plus qu'avec ces adulations impies ou grossières qui, plus tard, décernèrent les honneurs divins à des mortels, ou représentèrent les dieux sous leurs traits, ce que jamais ne se permirent les grands artistes de la Grèce, alors même qu'ils s'inspiraient de la beauté humaine pour mieux rendre la beauté divine.

Cette apothéose relativement moderne, qui osa déifier des hommes, soit pendant leur vie, soit après leur mort, diffère donc à la fois et du panthéisme de l'Inde ou de l'Égypte, et de l'héroïsme de la Grèce ou d'autres pays. Elle procédait de l'athéisme, et elle y conduisit. Dans un temps où la foi traditionnelle s'effaçait de jour en jour davantage, elle fit croire que les anciens dieux pouvaient bien avoir été fabriqués comme les nouveaux; que, comme eux, ils avaient été faits, pour ainsi dire, de main d'homme. Il est singulier de voir ce système, qui n'est qu'un athéisme à peine déguisé, fruit d'une mauvaise philosophie, placé sous l'invocation d'un contemporain de Sémiramis, du Phénicien Sanchoniathon. A prendre comme authentiques les fragments qui sont décorés de ce nom, et qui sont, ainsi que nous nous en sommes expliqué ailleurs, ceux d'une prétendue traduction grecque de Philon de Byblos, transmis jusqu'à nos jours par l'intermédiaire de Porphyre et d'Eusèbe, le panthéon punique aurait été peuplé exclusivement d'hommes déifiés. Il y a là, sans aucun doute, quelque méprise provenant, soit de l'anthropomorphisme phénicien, qui aura fini par donner le change aux étrangers ou même

aux nationaux, soit des préoccupations polémiques de Porphyre, d'Eusèbe, peut-être déjà de Philon (58). Les Phéniciens, pas plus que les autres peuples de l'Orient, nous pourrions ajouter de l'Occident, ne se sont laissé imposer pour dieux et pour déesses des rois et des reines, par une apothéose calculée dans des intérêts politiques ou autres.

Ce furent les sophistes de la Grèce qui, les premiers, entrèrent dans cette voie, en présentant les dieux comme une invention des poëtes et des législateurs, voulant, par des croyances après tout salutaires, assurer d'autant mieux à leurs lois et à leurs prescriptions l'obéissance des peuples arrachés à l'état sauvage. Ils furent suivis des philosophes de l'école de Cyrène, qui allèrent encore plus loin, et, comme le célèbre athée Théodore, nièrent, non-seulement les dieux populaires, mais tout principe éternel et divin (59). Parmi les athées systématiques, et souvent à leur tête, les anciens placent Évhémère de Messane, en Sicile, qui mérita ce triste honneur. Ce fut lui qui, tirant l'athéisme des écoles, entreprit de le populariser, en lui donnant une forme attrayante, celle d'un voyage dans une île lointaine et merveilleuse, où il aurait lu, sur une colonne d'or, dans un temple, les noms et l'histoire de Cronos, de Zeus ou Jupiter, et des autres dieux de la Grèce, présentés comme d'anciens conquérants et civilisateurs de la terre, décorés après leur mort des honneurs divins. Voyageur réel et imaginaire à la fois, et bien différent d'Hérodote à tous égards, il voulut, par des récits prémédités à la portée de tous, enlever au peuple la croyance de ses pères, sans rien mettre à la place; et par là il souleva contre lui les justes colères de ses contemporains, et le louable mépris des premiers hommes de sa nation, des Callimaque et des Ératosthène, des Polybe et des Plutarque (60).

On sait avec quelle ardeur les docteurs du christianisme s'emparèrent du système d'Évhémère, et quelle arme ils s'en firent contre le paganisme, au nom du paganisme même, si faussement interprété. Toutefois, dans les premiers temps, tant que les Pères apostoliques et les premiers défenseurs de

la nouvelle croyance, Grecs de naissance en partie, gardèrent quelque chose du sentiment national, quelque prédilection pour leurs compatriotes restés païens, cette œuvre frivole d'imposture ne les blessa pas moins que les autres Grecs qui n'en partageaient point le détestable esprit. Un des plus anciens Pères, Théophile d'Antioche, par exemple, s'exprime au sujet d'Évhémère avec autant de force que Plutarque lui-même (61). Mais, dès le siècle suivant, les Pères de l'Église crurent tirer, du roman philosophique du voyageur grec, un beaucoup plus grand parti que de la prétendue histoire phénicienne de Sanchoniathon. Aussi, l'auteur de cette tentative, qui, les archives des temples pour ainsi dire à la main, mettait à néant l'Olympe hellénique devant le peuple entier, fut-il comblé de louanges par eux, et appelé sans cesse en témoignage de la vérité sur le paganisme. Si la manœuvre fut réellement habile, et si elle rendit à la cause du christianisme un service véritable, nous ne voulons pas nous en porter juges; mais ce qu'il y a de sûr, c'est qu'elle ne peut s'excuser que par l'entraînement de la lutte contre la philosophie païenne, et qu'il est pour le moins singulier de voir aujourd'hui même des théologiens et des historiens de l'Église employer ces armes usées, et désormais impuissantes, contre l'ancien culte des Grecs et des Romains.

Mais, avant de gagner les bonnes grâces des Pères de l'Église chrétienne, l'évhémérisme n'avait pas été moins heureux chez les Romains de la république, depuis qu'Ennius, le vieux poëte, avait introduit parmi eux, en la traduisant, la Relation, ou la *Liste sacrée* d'Évhémère (62). Le sol où les anciennes croyances italiques avaient poussé leurs racines avait été, à cette époque, assez profondément remué pour s'ouvrir aux opinions religieuses les plus diverses, et pour les tourner toutes vers le but politique de la grandeur romaine. Et toutefois il faut bien se garder de confondre la tolérance plus ou moins éclairée de quelques illustres familles, qui accueillirent dans leur cercle choisi ces nouveautés dangereuses, avec les sentiments des masses, qui certainement

les eussent repoussées. Il ne faut pas non plus prendre le change sur la ressemblance extérieure presque complète des divinités adorées par les Grecs et par les Romains, et conclure de là à la parité intime de la conscience religieuse de ces deux peuples. Les dieux des Grecs étaient des puissances naturelles, façonnées à l'image des hommes, menant une noble et joyeuse vie, partagée entre les plaisirs et l'action, comme celle des chefs eux-mêmes des tribus helléniques; et leur culte était un mélange d'allégresse et de craintes enfantines. Cette naïveté insouciante, cette liberté d'esprit enjouée, qui fit de l'Olympe une galerie si brillante de portraits et de scènes également dramatiques, tracées par les poëtes ou par les artistes, n'avait rien de commun avec le génie grave, austère et pratique du peuple romain, livré tout entier à l'agriculture et aux soins domestiques, à la guerre et à la politique, et subordonnant tout, la religion même, à un but positif et humain. Mais cette religion, pour être devenue un instrument politique entre les mains des rois et des patriciens de Rome, n'en était et n'en demeura pas moins, dans son essence, une religion de la nature, fille qu'elle était en grande partie de la théologie et de la discipline étrusques. Même le cycle, tardivement formé, des douze dieux de Rome, fut une espèce de calendrier personnifié, comme l'on peut s'en convaincre en lisant ce qui nous est parvenu des Fastes d'Ovide, ou bien encore le petit livre de Jean le Lydien, sur les Mois, qu'il faut rapprocher de l'autel trouvé à Gabies (63). Le culte aussi fut un cycle annuel de sacrifices et de rites de toute sorte, de formules et de prières, destinées à inculquer dans les âmes le caractère sacré de la vie pastorale et agricole. Ce caractère s'unit à l'esprit de piété d'une religion de la famille, dans le culte si remarquable des Lares et des Pénates, dans les fêtes des morts et des âmes des ancêtres.

Jusque sous les empereurs, le vieux fond, le primitif esprit élémentaire et physique de la religion nationale se perpétua dans les masses; et, ce qui le prouve, entre autres circonstances, c'est le zèle avec lequel les armées romaines,

partout où elles portèrent leurs pas, adoptèrent les cultes étrangers fondés sur l'adoration de la nature, latinisèrent les noms des montagnes, des forêts, des sources et des fleuves de la Gaule et de la Germanie, érigés en divinités, leur offrirent des vœux, leur consacrèrent des autels et des images (64). Cicéron en était encore au scepticisme sur le dieu de la tradition romaine, Romulus-Quirinus (65); et cependant il n'avait pas cessé de vivre, que l'un de ses contemporains, le grand et heureux Jules César, dont il avait pour sa perte plus d'une fois combattu l'ambition, était admis, après sa mort, au nombre des dieux nationaux. Ce fut le commencement d'une longue suite d'apothéoses, où les sénateurs, dans les siècles suivants, rivalisèrent d'adulation et de bassesse, et contre lesquelles tonnent avec raison les orateurs du christianisme, Tertullien et les autres. De tels cultes, au reste, nés de la force et passagers comme elle, n'eurent jamais qu'une existence purement politique; les autres, sortis des entrailles mêmes du sol, nourris, pour ainsi dire, sur le sein maternel de la patrie, durèrent souvent plus que les peuples eux-mêmes.

L'on a cru pouvoir rattacher l'origine de cette apothéose publique aux *sacra privata* des Romains, où les enfants, outre les offrandes funèbres, rendaient presque des honneurs divins à leurs pères, honneurs qui auraient été transportés aux Césars, comme aux pères de la patrie (66). Cependant, l'usage de déifier les empereurs s'explique peut-être plus naturellement par l'exemple des rois grecs déifiés depuis Alexandre le Grand, et déifier surtout en Égypte, comme l'avaient été de tout temps les Pharaons, bizarrement mêlés, sans être confondus, avec les dieux du pays, soit pendant leur vie, soit après leur mort. A cette coutume de l'apothéose des rois s'en joignit une autre, qui rappelle l'origine même de la plupart des cultes de l'antiquité : celle de placer les rois ou les reines parmi les astres. Depuis que l'astronome Conon eut transporté au ciel la chevelure de Bérénice, épouse de Ptolémée Évergète, et que Callimaque eut célébré dans ses vers la nouvelle constellation, l'on ne put s'étonner de voir à Rome, dans les jeux

funèbres en l'honneur de César, briller aux cieux son astre nouveau; l'on ne put s'étonner, dans la fusion croissante des superstitions égyptiennes, asiatiques, grecques et romaines, de voir plus tard des empereurs tels que Domitien, Aurélien et Carin, prétendre au titre de dieux, même pendant leur vie.

Aucune religion, du reste, ne donnait à l'évhémérisme plus de prise que la religion égyptienne. Un culte qui, à part les diversités de province à province, et malgré des aspects plus sereins, finissait par se résoudre dans le mystère d'une mort divine et d'un deuil général, devait favoriser le système de l'apothéose, devait naturellement porter à penser que la religion de l'Égypte reposait en définitive sur la déification des antiques Pharaons. Aussi, ni les anciens, ni les modernes, comme nous l'avons vu pour ces derniers par l'exemple si frappant du savant Zoëga (67), n'ont pu échapper à cette pensée, et les Pères de l'Église s'en sont fait une arme triomphante contre le paganisme tout entier. Il n'en est pas moins sûr qu'Osiris, Isis, Horus, Anubis, Hermès, et tous les autres dieux et déesses de l'Égypte, sont originairement des puissances physiques et élémentaires, et non pas des rois ou des reines et des prêtres divinisés. Tout au plus peut-on admettre que, dans certaines circonstances, dans certaines cérémonies religieuses, les Pharaons et leurs épouses, à plus forte raison les chefs du sacerdoce, figuraient comme les représentants des divinités de la nature, en revêtaient le costume, les attributs et les titres, ou bien encore, après leur mort, leur étaient assimilés par une sorte d'apothéose, mais sans jamais se confondre avec elles (68). Et ce que nous disons avec une pleine conviction de la religion égyptienne, il faut l'appliquer sans balancer à toutes les autres religions de l'antiquité, presque sans exception, sauf, bien entendu, celle des Hébreux. Ce fut, nous osons le dire, le sentiment intime des peuples anciens eux-mêmes, notamment des Grecs et des Romains. Tous ils adoraient dans leurs dieux, par une croyance instinctive, nullement par une opinion réfléchie et raisonnée, les puissances de la nature; avec cette seule différence, que les

nations orientales, les Hindous, par exemple, révéraient dans leur Brahmâ, leur Siva, leur Vichnou, la nature de leur pays en général, comme les Égyptiens dans leur Isis et leur Osiris; tandis que les Grecs et les peuples italiques, quand leurs cultes se furent développés, divinisèrent plutôt, et avec un plus grand détail, les accidents et les phénomènes particuliers du sol et du climat qui leur étaient propres, en d'autres termes, localisèrent davantage leurs religions (69).

VII.

Chez tous les peuples le culte rendu aux morts dépend de l'idée qu'ils se sont faite de l'âme humaine, principalement après le trépas; et si les Égyptiens en particulier y furent si adonnés, c'est à cause de leur croyance à la transmigration des âmes, ou à l'habitation successive de l'âme dans des corps divers. Il convient de donner ici une vue nouvelle et rapide des différents degrés que parcourut cette doctrine dans ses formes, tantôt plus populaires, tantôt plus philosophiques.

Déjà nous avons vu, dans l'examen de ce que nous avons osé appeler la psychologie homérique, combien il est difficile à l'homme grossier, et dominé par les sens des temps primitifs, de se représenter l'esprit à part du corps, de le dépouiller des propriétés de ce dernier (70). Nous avons vu ailleurs (71) quelles furent les causes pour lesquelles les peuples de l'Égypte, au moins dans les castes inférieures, conservaient les corps des trépassés avec tant de soins, et leur rendaient un culte si chargé de cérémonies. Ils voulaient surtout empêcher par là que l'âme, à la destruction du corps de l'homme, ne fût forcée de chercher une autre demeure, et, par les souillures contractées dans cette vie, ne fût condamnée à la trouver dans le corps de quelqu'un de ces animaux dont ses vices l'avaient rapprochée, et à épuiser ainsi le cycle de la grande période caniculaire de trois mille ans. Ils espéraient que cette âme, dans la permanence de son habitation mortelle, aurait le temps de se purifier au séjour des morts, et de se mettre

en état de comparaître devant son juge et son père divin, pour y rendre compte de ses actions pendant la vie, et pour échapper à la nécessité fatale de la métempsychose, ou plutôt de la *métensomatose*.

Et maintenant, croyaient-ils encore, il est des esprits sublimes, de fortes âmes, qui, s'étant gardées pures et sans tache, dans leur existence terrestre comme dans la vie souterraine de l'Amenthès, sont renvoyées jusqu'à trois fois et plus sur la terre, pour y reprendre des corps, pour y servir d'exemple aux autres hommes, y instruire et sauver les peuples, et pour être élevées ensuite à un rang supérieur. C'est là ce que Pythagore avait appris des Égyptiens, et ce que Pindare chantait d'après les dogmes orphiques et pythagoriques (72); Hermès lui-même, ou Thoth, le dieu de l'esprit, le guide des âmes dans leurs migrations, passait pour avoir accompli trois fois sans reproche le grand pèlerinage terrestre, ce qui lui avait mérité le surnom de Trismégiste, ou de trois fois très-grand; et l'on sait que Pythagore-Apollon, sans doute à son exemple, avait la prétention d'avoir, à plusieurs reprises, paru sur la terre sous des noms et des personnages divers (73).

Dans ces évolutions du panthéisme primitif, les dieux avaient donc aussi leurs transmigrations, comme ils avaient leurs incarnations analogues. Dans l'Inde, nous avons vu Brahmâ, la première personne de la Trimourti, devenir homme, et se dégrader même jusqu'au péché, tandis que Vichnou, dans ses Avataras, descend sur la terre et prend un corps humain, sans cesser d'être l'esprit de Dieu, pour la purifier et la sauver (74). Pareillement, en Égypte, Thoth-Hermès accompagne les âmes dans leur passage à travers les corps et jusqu'aux enfers, pendant qu'Osiris, émanation comme lui des dieux célestes, vient sur la terre pour animer, pour vivifier les innombrables formes de la matière, et pour y partager son sort, le sort du soleil et du Nil, pour souffrir dans le temps une mort annuelle. Lui-même, l'âme des âmes, le corps des corps, il descend aux enfers, accompagné d'Hermès, la loi personnifiée des corps et des âmes; il domine sur les morts

comme leur juge et leur roi; il préside à la purification des âmes individuelles, et les envoie, selon leurs mérites, dans des corps nouveaux, ou bien les dispense de ces migrations. Lui-même enfin, dieu mort et enseveli, dieu descendu aux enfers, il ressuscite et remonte, toujours escorté d'Hermès, aux sphères supérieures (75). C'est là véritablement la palingénésie, qu'il faut bien distinguer de la métempsychose ou mésentomatose. Tandis que celle-ci, croyance grossière, fait voyager toutes les âmes de corps en corps, l'autre, doctrine épurée, admet seulement que l'âme universelle, l'âme du monde, par une éternelle vicissitude, circule dans tous les phénomènes du monde matériel, dont elle est le principe vivifiant, principe sans la présence duquel se briserait la chaîne entière des êtres, s'éteindrait la force créatrice qui produit incessamment des corps nouveaux.

Bien que les Égyptiens aient eu en commun avec les Indiens le dogme de la transmigration des âmes, cependant ces deux peuples différaient essentiellement dans leurs idées sur l'état des âmes après la mort. Ce qui le prouve, c'est le mode complétement différent de la sépulture donnée aux corps chez l'un et chez l'autre. Les Égyptiens mettaient tous leurs soins pour conserver au cadavre ses formes principales, parce qu'ils croyaient à la permanence de l'individualité de l'âme, parce que l'âme était à leurs yeux une personne morale qui devait compte de ses actes. Les Indiens, au contraire, brûlaient et brûlent encore leurs morts, imbus qu'ils sont d'un panthéisme qui, tout en admettant une sorte de métempsychose distincte de celle des Égyptiens, établit le retour et l'absorption de l'âme séparée du corps, au sein de l'âme universelle (76). L'usage égyptien considéré à part, on peut dire que la coutume d'enterrer les morts, et celle de les brûler, représentent deux dogmes religieux entièrement différents, et que cette différence est un des moyens les plus sûrs de reconnaître l'origine des peuples et la diversité des races dans les grandes familles humaines. De ces deux coutumes, la plus ancienne, au dire de l'antiquité elle-même, c'est la première. Les Grecs

et les Romains passèrent de l'une à l'autre, et c'est là marque d'une révolution dans leurs croyances qui entraîna des modifications correspondantes dans le culte qu'ils rendaient aux morts. Cependant, l'usage de brûler les cadavres remonte très-haut, et souvent les deux modes de sépulture coexistèrent chez les anciens dans des lieux divers. Lorsque, chez les peuples grecs et italiques, le second prévalut, l'architecture demeura fidèle au type homérique pour les monuments des héros, et le bûcher élevé devint la forme normale des mausolées, jusqu'aux tombeaux romains. Mais ce qui doit nous frapper ici, c'est l'idée rattachée à cette forme et à l'usage qui lui donna naissance, savoir, que l'âme se résout dans l'univers, et retourne ainsi à sa nature. Les anciens, en général, ne croyaient donc point à l'existence céleste et purement spirituelle de l'âme, au sens des chrétiens; en brûlant le corps, ils voulaient qu'avec l'âme il se réunît à l'éther. Voilà pourquoi les docteurs de l'Église recommandent avec tant de force l'antique et vénérable usage de l'inhumation, moyen de couper court à ces opinions panthéistiques, et de ramener les esprits à la pensée salutaire de la permanence individuelle de l'âme, par suite à celle de sa responsabilité devant Dieu, son juge. Et pourtant il faut reconnaître que les Grecs et les Romains purent attacher, à la coutume de brûler les morts, l'idée d'une purification des âmes, avec l'espoir, ou tout au moins le vœu, d'une sorte d'apothéose. Une légende même donnait pour origine et pour exemple à cette coutume, Hercule, le héros national, se brûlant sur le bûcher de l'OEta, pour renaître, comme le phénix, paré d'une jeunesse nouvelle (77).

VIII.

La doctrine des mystères chez les Grecs, particulièrement chez les Athéniens, emprunta des images, des rites, des mythes et des dogmes à ces deux manières d'ensevelir les morts. Dans ce résumé général des religions païennes, il nous reste à jeter un dernier coup d'œil sur ce côté important des cultes

anciens, en nous bornant toutefois aux Thesmophories de l'Attique, et aux idées fondamentales qui les constituaient.

Ces pressentiments et ces idées sur la permanence des âmes, ces inquiétudes de la conscience au sujet des fautes commises, firent sentir de bonne heure le besoin de moyens d'expiation. D'un autre côté, les scènes mouvantes de la naissance, de la mort et du tombeau, la vicissitude des saisons, et bien d'autres phénomènes que présentaient la terre et le ciel aux premiers laboureurs et aux premiers navigateurs, les pénétrèrent du sentiment de leur dépendance à l'égard de la nature, et, en les remplissant d'admiration devant les grands spectacles qu'elle leur donnait, leur inspirèrent une reconnaissance profonde pour les bienfaits dont ils étaient redevables aux dieux en général, et aux fondateurs de l'agriculture et de la vie sociale en particulier. Ainsi naquirent les sacrifices expiatoires (*piacula*) et les fêtes de fondation et d'institution (*initia*), à Samothrace et dans d'autres lieux de la Grèce et de l'Italie. Les mystères, en ce sens étendu, se rattachent, chez les peuples grecs et italiques, au culte de presque toutes les divinités locales de presque toutes les différentes tribus; en Attique, par exemple, et à Athènes, à l'adoration de Jupiter-Hercéus, d'Athéné, d'Héphæstus, d'Hermès et d'Apollon, puis des héros, Cécrops, Érechthée, Érichthonius, et de leurs descendants les Cécropides et les Érechthides, de Boutès et des Étéoboutades, etc. Mais le grand drame hiératique de la civilisation et de l'édification des Hellènes eut pour pivot en quelque sorte, indépendamment de Pallas-Athéné, les trois divinités Déméter, Perséphone et Dionysos. Dans ces cultes s'opéra, autant que le paganisme en était capable, l'œuvre de la fusion et de la spiritualisation, pour ainsi dire, de tous les éléments dont se composait la religion des Grecs. De ces trois divinités, nous l'avons vu, Déméter et Perséphone étaient appelées par excellence les grandes déesses (78). Les fêtes de Déméter étaient les Démétries, les Thesmophories et les Éleusinies; celles de Perséphone-Cora, principalement en Sicile, les Théogamies et les Anthesphories. Comme nous en avons

traité au long dans le livre précédent, nous nous bornerons ici à quelques remarques complémentaires sur les Thesmophories. Cette fête, d'une grande simplicité, mais aussi d'un grand sens, consistait dans l'acte suivant : Des jeunes filles, choisies pour la pureté et la dignité de leur vie, portaient, au jour solennel, les livres consacrés de la loi sur leurs têtes, et se rendaient ainsi en suppliantes à Éleusis.

C'était donc une fête de femmes, célébrée en l'honneur de Déméter, la Terre-Mère, la déesse de l'agriculture, apportant les lois, et surnommée, pour cette raison, Thesmophore ou encore Thesmia. Cette partie importante des religions grecques se fondait entièrement sur l'agriculture, sur ses conditions naturelles sans doute, mais incompréhensibles à l'homme, sur ses bienfaits, ses garanties d'une vie mieux réglée, ses douces et calmes inspirations. On y retrouve les plus vieux éléments de la mythologie pélasgique, tels que nous les avons dégagés plus haut, mais transformés et rapportés entièrement à Déméter, devenue en quelque sorte l'âme de la terre, poursuivant d'un maternel amour Proserpine, le fruit de son corps, et avec elle les hommes mortels qui se nourrissent des fruits de Cérès ; enfin donnant l'exemple de l'ordre, de la soumission aux lois de la nature et du ciel, à ces lois invariables qui se révèlent dans les mystérieuses opérations de l'agriculture comme dans la marche de l'année, et qui sont la base de la société humaine.

Toutefois il ne faudrait pas croire que le culte de Cérès et les initiations de l'Attique n'eussent d'autre but et d'autre sens que de consacrer l'ordre, de garantir la régularité et le bien-être plus ou moins matériel de la vie d'ici-bas. De plus hautes espérances s'y rattachaient, des biens plus nobles et plus durables y étaient promis. Nous avons rapporté, dans notre livre précédent, les passages des anciens qui en témoignent (79). Il faut reconnaître néanmoins que ces biens et ces espérances qui, de la vie actuelle, s'étendaient à la vie future, n'étaient pas proposés directement, mais plutôt impliqués dans l'histoire de Cérès et de sa fille Proserpine, histoire com-

posée elle-même de toute sorte d'éléments mythiques et symboliques, chants et fables, mythes et formules. Proserpine revenant des enfers au temps marqué, pour retrouver sa mère; la semence du blé qu'elle figure reparaissant au jour, du sein ténébreux de la terre, sous la forme de l'herbe nouvelle et verdoyante, c'est pour les hommes un signe sensible qui leur apprend que les âmes, malgré la destruction des corps, ne sont point destinées à demeurer éternellement au royaume d'Hadès; mais qu'elles doivent, elles aussi, revêtant des corps nouveaux, revenir à la lumière et se réunir aux dieux immortels. Il est vraisemblable encore que les pérégrinations de Cérès à la recherche de sa fille étaient devenues le type des migrations de l'âme humaine, et qu'à ce titre on les représentait dans les mystères. Voici les idées qui paraissent avoir motivé ces représentations :

Les âmes des hommes, enfants de la terre, du moins quant à leurs corps, sont des copies de l'âme de la terre, de Déméter, la fille du ciel, engagée dans les tribulations de ce bas monde. Comme elle, elles sont revêtues d'un corps terrestre, et, aveuglées par cette enveloppe grossière, enivrées des jouissances des sens, elles perdent de vue le droit chemin qui de l'Hadès pourrait les ramener au monde supérieur. Aussi leur faut-il décrire maints circuits, passer par des corps divers, jusqu'à ce qu'elles parviennent à la lumière d'en haut, jusqu'à ce qu'elles soient dignes de contempler les splendeurs de l'Olympe. Pindare fait allusion à ces dogmes enseignés symboliquement dans les mystères de Cérès, quand il s'écrie :

« Heureux qui, après avoir vu ces spectacles, descend dans les profondeurs de la terre! Il sait la fin de la vie, il en sait la divine origine (80). »

IX.

Dans notre conviction, les initiations agraires et religieuses de Cérès et de Proserpine renfermaient deux dogmes fondamentaux, celui du penchant de l'homme au mal, et celui de

l'immortalité de son âme. Elles enseignaient, en outre, que les grandes déesses, ou plutôt les bons dieux, possèdent la volonté et la puissance de rétablir les âmes dans leur pureté première. Mais ces dogmes étaient obscurs et peu déterminés, ces enseignements bornés et incomplets; aussi les philosophes spiritualistes de la Grèce ne s'y tinrent-ils point, et mirent-ils en avant d'autres principes et d'autres règles pour assurer l'amélioration morale de leurs contemporains. Les mystères n'y pouvaient suffire; ils aidèrent souvent au contraire à la décadence des mœurs et à la superstition. Les figures et les mythes qui servaient d'enveloppe au peu de préceptes qu'ils renfermaient, les rites symboliques et la fête en grande partie nocturne, les scènes passablement licencieuses où les divinités agraires jouaient un rôle, tout cela était beaucoup plus propre à exciter les sens, à émouvoir l'imagination, qu'à faire pénétrer dans les esprits des leçons ainsi présentées. D'ailleurs les grands peuples de l'antiquité classique ne possédèrent jamais l'avantage d'une instruction religieuse, claire et solide, distribuée à tous les membres de la société civile. Combien d'entre eux même, combien de citoyens des villes grecques ou italiques sentaient-ils le besoin de se former une idée juste de la divinité? Des philosophes, et non pas, que nous sachions, des prêtres, furent les premiers à proclamer que ni les sacrifices, ni les hommages quelconques, ne sauraient être aussi agréables aux dieux qu'une connaissance vraie de leur essence (81). Aussi ne faut-il pas trop s'étonner de voir un homme comme Hérodote, qui cherchait à se rendre compte de la croyance de ses pères, et qui pourtant, au spectacle des choses de ce monde et des révolutions de l'histoire, ne sut pas s'affranchir de la notion populaire d'une divinité envieuse et jalouse des mortels (82). Ce furent encore des philosophes qui enseignèrent que, bien loin que les dieux fussent si mal disposés pour les hommes, ce sont les hommes qui, par leur propre faute, s'éloignent de la divinité (83). Ni les prières, ni les offrandes, dirent-ils encore, ne sont si nécessaires pour se concilier la faveur divine; les dieux sont bons par eux-mêmes,

et ils aiment à nous diriger dans la voie du bien, quand nous les invoquons avec un cœur pur (84).

C'est surtout à propos des divinités chthoniennes, des divinités infernales, qui présidaient aux mystères et à l'autre vie, qu'éclate ce qu'il y avait à la fois de vague et de contradictoire dans les croyances antiques. On les appelait les bons dieux par excellence, et pourtant on les représentait comme redoutables et même terribles; on les confondait presque avec les Furies, symboles du remords vengeur. Cérès, Proserpine se rapprochaient d'Hécate, ou même se transformaient en elle. Ce culte sombre d'Hécate alla jusqu'à favoriser, dans la décadence des religions grecques, et dans leur fusion avec les religions étrangères, les artifices magiques au moyen desquels on crut pouvoir dominer les dieux et les plier au caprice des hommes (85).

Au reste, tous les dieux de l'Olympe avaient leurs passions, leurs faiblesses et leurs soudains retours. Les anciens Grecs ne s'en troublaient point, et, dans leur naïve inconséquence, ils n'en célébraient pas moins en leur honneur, d'année en année, des fêtes pleines d'allégresse. Ce culte leur suffit; même dans ses écarts, il garda quelque chose de simple, d'aimable, de franchement et fortement populaire. Mais quand il fut transplanté sur la terre étrangère, altéré en même temps qu'enrichi dans ces grandes capitales d'Alexandrie, d'Antioche, de Rome; quand on vit les Césars visiter en pèlerins tous les oracles, se faire initier dans tous les mystères; quand les regards voluptueux des Romains eurent commencé à se repaître de la beauté des dieux de la Grèce, sans rien sentir de l'enthousiasme religieux qui avait évoqué de l'âme des artistes ces idéales figures; quand l'énergie morale fut éteinte au cœur des peuples abâtardis, alors la religion des païens parut métamorphosée en une Méduse, offrant dans ses nobles traits le contraste de la beauté séduisante du corps avec la désolante expression d'un esprit éperdu. Le chaos se fit, au milieu des tempêtes, dans l'Olympe grec, dans le panthéon romain, comme plus tard dans l'Asgard scandinave, et la bouche des

dieux devint muette. Dans le naufrage général du monde ancien, il fallut bien que ce besoin de religion, d'avenir, qui ne périt jamais tout entier, se prît à l'ancre de salut, de quelque part qu'elle vînt.

Notre intention ne saurait être ici d'opposer au paganisme florissant ou dégénéré le christianisme avec tous les trésors de ses biens spirituels. Toutefois, comme, dans notre manière de voir, les cultes grecs et italiques se fondaient principalement sur la déification de la nature, il n'est point hors de propos de faire en terminant quelques remarques sur la situation si différente du païen et du chrétien en présence de la divinité. Le Grec, même le plus disposé à la joie, ne pouvait s'empêcher de ressentir devant ses dieux une terreur secrète; jusqu'au sein des fêtes les plus remplies d'hilarité, il se sentait au voisinage et presque sous la main d'une de ces mystérieuses puissances de la nature dont l'action pouvait être si redoutable aux faibles mortels, quoiqu'elle leur fût d'ordinaire bienfaisante. Le Grec appelait son Jupiter, l'Italien son Janus, du nom de Père; mais ce n'était point au sens du père commun des hommes; c'était dans un sens purement physique, ou, si l'on veut, généalogique; et cette idée touchante de la maternité, liée au nom et au mythe de Cérès, n'excluait point, même dans les Éleusinies, l'idée d'une force cachée, ténébreuse et terrible.

Quand le chrétien nomme son Dieu Père, c'est une confiance sans réserve qui lui inspire ce nom auguste et doux. Le chrétien connaît son Dieu. Ce qu'en tant qu'homme il peut savoir de lui, ce qu'il lui est nécessaire de savoir, il le sait. Le Dieu des chrétiens a fait le soleil, la lune et les étoiles; il a posé les montagnes sur leurs fondements, il a versé les fleuves; la tempête, le tonnerre et les éclairs annoncent sa toute-puissance. Sans doute, ces forces de la nature, redoutables par elles-mêmes, peuvent étendre au loin leurs ravages, et nous atteindre dans nos personnes et dans nos biens; mais Dieu veille sur nous, il nous protégera, il sauvera la vie de nos âmes et nous fortifiera, bien loin de nous abattre et de

nous détruire. Le Dieu des chrétiens est un Dieu bienveillant. Ce n'est point sur la nature et sur les puissances qui sont en elle que l'homme peut compter ; c'est dans le créateur et le maître de la nature qu'il doit mettre tout son espoir *.

* Ne voulant pas interrompre le fil de ce résumé éloquent et rapide, qui manquait à la seconde édition de la *Symbolique*, et que nous avons été heureux de trouver à la tête de la troisième, pour le reproduire ici, arrangé à notre manière, comme récapitulation générale de l'ouvrage, et comme le dernier mot de notre auteur, nous avons renvoyé aux *Notes et Éclaircissements* du livre IXe, toutes les citations et toutes les remarques, personnelles ou non, qui auraient pu troubler l'attention du lecteur en la divisant. Les renvois sont caractérisés par les chiffres entre parenthèses.

(J. D. G.)

FIN DU LIVRE NEUVIÈME ET DERNIER.

NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS

SUR LE TOME TROISIÈME.

Livre septième : Doctrine grecque des Héros et des Démons; mythe, culte et mystères de Bacchus; Pan et les Muses; l'Amour et Psyché, et les initiations de Thespies. Note 1 : *Des différentes espèces de Démons chez les anciens; de leur hiérarchie; de leur nature; de leurs relations avec l'âme humaine.* (Chap. I, p. 6 et *passim*.)

§ 1. M. Creuzer, dans l'appendice qu'il a joint à la troisième édition de son ouvrage, et dans lequel il a repris et complété l'exposition qu'il avait faite antérieurement de la démonologie grecque, a jeté de nouvelles lumières sur la question obscure de la hiérarchie des démons. Il cite, dès le début, un passage important du traité *de Antr. Nymph.* de Porphyre (ch. 6, p. 7, ed. Goens), qui donne toute une classification des divinités. On y consacre, y est-il dit, des ναοί, des ἕδη et des βωμοί, c'est-à-dire, des temples, des sanctuaires et des autels, aux dieux de l'Olympe, des ἐσχάραι, ou autels bas, aux divinités chthoniennes et aux héros, des βόθροι ou fosses, et des chapelles souterraines, μέγαρα, aux divinités hypochthoniennes, enfin des grottes (ἄντρα) au monde, c'est-à-dire, aux nymphes, ainsi que Porphyre l'a expliqué ailleurs.

Le mot χθών signifiait la terre; il n'avait pas toutefois le même sens que le mot γῆ, bien qu'on échangeât l'un pour l'autre, et que leurs significations fussent très-rapprochées; Γῆ désignait la terre cultivée et habitée; χθών s'appliquait au contraire à toute la masse du globe, et se disait aussi du sol et de la partie terrestre qu'il recouvre. Voilà pourquoi ce mot de χθών a été employé, en certains cas, dans le sens de monde souterrain, d'enfer (cf. Hermann, ad Euripid. *Hecub.* 70).

Ainsi les dieux chthoniens, θεοὶ χθόνιοι, répondaient tout à fait aux θεοὶ ἐπιχώριοι, ἐντόπιοι, c'est-à-dire aux divinités qui recevaient un culte en certains lieux spéciaux; en un mot, ils jouaient le même rôle que les héros locaux, les *dii locales*, *dii terrestres* des Latins, selon toute vraisemblance. Ces divinités topiques, ces dieux terrestres étaient aussi regardés comme prenant un soin tout particulier de la terre et de ses habitants. Voilà pourquoi on les désignait encore par le surnom d'ἐπιχθόνιοι (Salmasii Plin. Exercitat., p. 59). Toutefois, cette expression de θεοὶ χθόνιοι s'applique fréquemment aux divinités souterraines, infernales; et le mot χθόνιος impliquait les idées de mort, de tombeau et d'enfer. C'est ce qu'on établirait au besoin par un grand nombre d'exemples : telle est l'expression de χθόνια λοῦτρα, qui s'applique, d'après Hésychius, à l'action de laver un cadavre. On a déjà plusieurs fois fait remarquer que l'épithète de χθόνιος jointe aux noms de divinités, donne à celles-ci le caractère infernal; ainsi, Ζεὺς χθόνιος est Pluton, Ἑρμῆς χθόνιος, l'Hermès Psychopompe, etc. On peut à cet égard consulter les intéressantes remarques de Graevius (ad Hesiod. Ἔργ. 465, et L. Bos., Observ. critic., cap. 2). On se servait aussi dans la même intention des adjectifs καταχθόνιος et ὑποχθόνιος appliqués à des divinités, dans le passage de Porphyre que nous avons cité plus haut.

Ces trois classes de divinités, olympiennes, chthoniennes et hypochthoniennes, répondaient chez les Latins à la division tripartite des *dii superi*, *terrestres et infernales* (Festus, in altaria, p. 20, Dacer.). Doit-on ranger dans la troisième de ces classes les ombres des morts, les mânes? C'est à quoi il est difficile de répondre. Chez les écrivains d'une date comparativement moderne, on voit, il est vrai, les mânes porter le nom de καταχθόνιοι δαίμονες, et plus rarement celui de δαίμονες βροτοί (Dorville ad Chariton. p. 265, ed. Lips.). Un passage de Prudence (adv. Symmach. I. 190), tendrait à faire croire qu'au temps de ce poëte, on assimilait les mânes aux héros : *Et tot templa deum Romæ*, dit-il, *quot in urbe sepulcra Heroum numerare licet*, *quos fabula manes Nobilitat*, *noster po-*

pulus veneratus adorat. D'ordinaire, les Lares latins sont désignés, chez les auteurs grecs, sous le nom d'ἥρωες (Cf. Casaubon in Dionys. Halic. Ant. Rom, IV. 1 h., p. 672, ed. Reiske). Cicéron traduit au contraire plus timidement δαίμονες par *Lares* (de Univers., II. p. 508, Orelli. Cf. Hertzberg, de D. Romm. patr. 12 sq., p. 29 et passim).

§ 2. Le système démonologique des Grecs a revêtu une forme de plus en plus complexe, et s'est développé en une hiérarchie croissante et diverse, suivant les époques et les doctrines philosophiques. Les philosophes ont sans cesse augmenté la série des êtres intermédiaires qu'ils plaçaient entre l'homme et la divinité. Le culte des démons avait pris son point de départ dans les honneurs rendus aux âmes des morts, aux esprits des ancêtres, considérés comme les protecteurs du foyer, de la famille, de la tribu, de la patrie ; il conduisit peu à peu les hommes à reconnaître en eux-mêmes un principe supérieur et divin, qui, bien que distinct de leur personne physique, n'en était pas moins, la vie durant, intimement uni à eux. Ce principe, d'une nature plus subtile, plus déliée que le corps, c'était l'âme, qui, une fois séparée de celui-ci, recevait un mode d'existence à part, et participait des attributs divins. Bientôt les philosophes, Pythagore et Platon à leur tête, sentirent que ce principe ne pouvait avoir été créé avec le corps, puisqu'il lui survivait ; qu'il devait émaner de la divinité même, descendre du ciel pour animer notre enveloppe matérielle, et y remonter à la mort. Cette âme, dégagée des liens terrestres, devint pour eux le δαίμων, être intermédiaire entre la créature physique et la divinité. Dans la doctrine de la métempsychose, l'âme passait par une série non interrompue d'existences, se transportant successivement dans des corps divers. Et comme, dans chacune des créatures qu'elle animait, elle contractait des qualités particulières; comme elle s'épurait ou se corrompait, selon qu'elle aspirait vers le bien ou tombait dans le crime et le vice, elle gardait, en sortant de chaque corps, la trace morale, l'empreinte des qualités bonnes ou mauvaises qu'elle avait contractées, et c'était en confor-

mité avec ces qualités acquises qu'elle se choisissait un corps nouveau, ou du moins qu'elle en recevait un du souverain juge. Cette doctrine était tout égyptienne, et c'est très-certainement elle que les pythagoriciens, et peut-être les orphiques, avaient empruntée à l'Égypte. Mais à côté d'elle s'en présente une autre qui compta aussi dans la Grèce de nombreux adhérents, surtout à l'époque alexandrine, et qui paraît plutôt empruntée à l'Assyrie et à la Perse qu'à l'Égypte. D'après celle-ci, les démons n'étaient point les âmes elles-mêmes, mais des êtres distincts d'elles, qui les accompagnaient à leur arrivée en ce monde et les ramenaient aux cieux à la sortie du corps, qui les protégeaient durant leur vie, en étaient enfin les génies tutélaires et les esprits conseillers.

Ces démons d'une autre espèce étaient de véritables divinités inférieures, des messagers de Dieu, formant la chaîne qui lie l'homme au Tout-Puissant. Les Hébreux les appelaient anges-messagers, *maleachim*, nom que les juifs hellénistes traduisirent par l'expression correspondante d'ἄγγελοι. Chez les Perses, ils constituaient la série des Amschaspands et des Izeds, placés sous les ordres d'Ormuzd.

Tous ces démons n'étaient point, du reste, bienfaisants et protecteurs de l'homme, tous ne jouaient pas le rôle de ministres des volontés divines. Il y en avait aussi de méchants, de pervers, d'ennemis de l'humanité et des créatures. Les Perses les appelaient Dews, et plaçaient Ahriman à leur tête (1); les juifs hellénistes les désignaient par le nom de δαίμονες, de mauvais anges, et leur donnaient pour chef Satan, appelé aussi Bélial, Samael et le Diable, διάβολος, nom qui paraît n'être que la traduction de l'hébreu Satan (2). Ces méchants démons, κακοὶ, πονηροὶ δαίμονες, cherchaient à séduire les hommes, à entraîner leur âme au mal, et ils dirigeaient les gens vicieux et criminels, de même que les bons anges dirigeaient les gens vertueux.

1 *Voy.* Religion de la Perse, liv. II de cet ouvrage.

2 *Voy.* sur le caractère de Satan, notre premier mémoire sur le personnage de la mort, *Revue archéologique,* août 1847.

Ces deux systèmes démonologiques ont été deux pôles entre lesquels les doctrines philosophiques de la Grèce et d'Alexandrie ont oscillé sans cesse dans le néoplatonisme. Le second système prévalut presque toujours, tandis que dans l'ancien platonisme, le premier prédominait. Plus anciennement, on ne voit apparaître aucun des deux; les démons ne sont encore que les âmes des morts auxquels on rend un culte; esprits regardés comme bons ou mauvais, suivant qu'ils avaient animé sur la terre des hommes qui s'étaient montrés criminels ou vertueux.

Ainsi les deux points extrêmes, les deux dogmes antagonistes de la démonologie grecque, étaient, d'une part, celui qui identifiait le δαίμων à l'âme, qui en faisait le principe divin, l'essence primitive, la partie la plus pure de celle-ci; de l'autre, celui qui voyait dans le δαίμων un être essentiellement distinct de l'âme, mais qui l'accompagnait et la protégeait néanmoins durant le séjour de celle-ci ici-bas, s'efforçait de faire passer à cette âme ses qualités bonnes ou mauvaises, et la conduisait, au moment de la mort, à sa nouvelle existence. Cette opposition est surtout sensible quand on compare l'opinion émise dans le commentaire de Proclus sur le premier Alcibiade de Platon, et celle qui se trouve consignée dans le traité *de Mysteriis Ægyptiorum*. L'âme, dit Platon dans le Timée, tient le milieu entre le corps et l'esprit (νοῦς), de même que le démon tient le milieu entre l'homme et Dieu; et Proclus ajoute que le démon est la partie intellectuelle (νοῦς) de l'âme humaine (ed. Creuzer, c. 14, p. 46). Au contraire, le Pseudo-Jamblique combat formellement l'opinion que le démon soit une portion de l'âme et en constitue la partie intelligente, τὸ νοερόν (de Myst., sect. 9, c. 8).

Entre ces deux conceptions opposées, il s'en forma une foule d'intermédiaires, participant plus ou moins de l'une ou de l'autre; et ce sont elles qui ont imprimé à chacun des systèmes démonologiques son caractère original.

On comprend que la seconde doctrine se prêtait plus à l'établissement d'un système hiérarchique des démons que la

première. Disons, en passant, qu'en employant les expressions de première et de seconde, nous n'y attachons aucune idée d'antériorité et de postériorité; nous ne voulons rien préjuger sur l'antiquité relative de l'une ou de l'autre. En effet, suivant la doctrine égyptienne, les âmes passaient incessamment par des états divers, à mesure qu'elles retournaient au ciel, empreintes de caractères nouveaux dus au genre de vie qu'elles avaient mené ici-bas, sous telle ou telle forme, dans tel ou tel corps. Avec ces migrations perpétuelles une hiérarchie était difficile à établir; tandis que dans la doctrine perse, le caractère des démons restant fixe, et les fonctions qui leur étaient dévolues demeurant distinctes, il était naturel d'établir entre eux une hiérarchie fondée sur la différence de ces fonctions. Ce fait explique, à notre avis, le partage qui existait entre les philosophes sur l'existence d'une hiérarchie démonologique.

Nous venons de dire qu'au Zoroastrisme appartenait le système de séparation complète entre les âmes et les génies; mais si cette séparation apparaît claire et nette dans les Amschaspands et les Izeds, la conception platonique qui unissait intimement les âmes aux génies, existait aussi dans cette doctrine religieuse. Les ferouers répondaient tout à fait aux δαίμονες ou principes psychiques divins de Platon.

Le besoin de rattacher ces nouvelles démonologies venues de l'Orient, à l'ancienne conception hellénique, afin de légitimer, par la tradition et une apparence d'ancienneté, la nouveauté de ces doctrines chez les Grecs, porta les philosophes à faire rentrer dans la division des δαίμονες, les héros, tels que les avaient conçus Hésiode et les anciens poëtes. C'est ce qui a conduit Proclus à distinguer les héros ou démons devenus tels par leur conduite, des démons de nature et qui avaient été créés dans cet état, les âmes *démonisées* pour ainsi dire, des démons proprement dits. Jamblique, dans sa Vie de Pythagore, par. 37, adopte la hiérarchie suivante, qu'il attribue à ce philosophe : les *dieux*, les *démons*, les *demi-dieux*, les *héros*. Mais il est douteux que telle ait été la hiérarchie établie dans

l'ancienne doctrine pythagoricienne. Dans les vers dorés attribués à Pythagore, on trouve, il est vrai, la division suivante : dieux, héros, démons infernaux (δαίμονες καταχθόνιοι); dans laquelle, d'une part, ne figurent pas les demi-dieux, et qui, de l'autre, au lieu de répondre à un système hiérarchique des démons, ne fait que reproduire la division tripartite des dieux du ciel, de l'air et des enfers, qui se retrouve dès la plus haute antiquité. Chez les néoplatoniciens, le nom de ἥρωες servit à désigner une classe particulière de démons, dont la place, dans l'ordre hiérarchique, varia suivant le système démonologique adopté par chaque école.

Au sein de cette diversité de doctrines, entre ces nuances si variées, si nombreuses, d'idées, devait régner nécessairement beaucoup de confusion; aussi est-il impossible de saisir chez les néoplatoniciens aucune unité de doctrine démonologique. Il en a été de même chez les Pères de l'Église, à l'égard de la question de la hiérarchie des anges déchus ou rebelles, qu'ils assimilèrent aux démons des Grecs. On voit se reproduire dans leurs ouvrages les mêmes opinions, les mêmes systèmes que chez les néoplatoniciens, quant à la distinction des âmes et des anges, des différents ordres de diables qu'ils appelaient *méchants démons*, et qu'ils finirent par nommer *démons* tout court. Les uns, tels qu'Origène, S. Grégoire de Nysse, disent que les âmes des bons deviennent des anges, et celles des méchants des démons; tandis que les autres, et ce sont les plus nombreux, fidèles à la doctrine juive, regardent les anges bons ou mauvais comme essentiellement distincts des âmes. C'est cette dernière conception que l'orthodoxie a sanctionnée de son autorité, et la conséquence de cette admission a été la reconnaissance d'un hiérarchie angélique fort analogue à celle que les Perses et la plupart des néoplatoniciens avaient adoptée. Telle est même la liaison qui régna à cet égard, du troisième au cinquième siècle, entre les idées chrétiennes et néoplatoniciennes, que plusieurs des noms dont se servent les deux écoles sont identiques, bien que des sens divers leur soient appliqués. Ce sont les juifs hellénistes et les chrétiens qui ont

plus particulièrement fait adopter l'expression d'ἄγγελοι, pour désigner une des classes des bons démons, tandis que les platoniciens leur ont fourni celles de δαίμονες, ἀρχικοὶ δαίμονες, δαιμόνιον, qu'ils ont fini par ne plus prendre qu'en mauvaise part (Cf. Hase ad Lyd. de Ostentis, p. 303).

On voit que dans ces deux faces de la démonologie grecque, s'offrait encore l'éternelle opposition du dualisme et du monothéisme, qu'on retrouve partout en présence dans l'étude des religions. Les démons ont joué un rôle immense dans la révolution religieuse qui a amené le triomphe des idées chrétiennes et spiritualistes. Toutes les formes relatives, passagères, les passions, les modalités, les imperfections, que l'homme avait jusqu'alors prêtées aux divinités, ont été rapportées peu à peu aux démons. Il ne faut pas attribuer aux dieux, dit Plutarque (de Oracul. defect. 15, p. 709, Wyttenb.), les rapts, les exils, les retraites, les états de servitude, que des récits fabuleux leur attribuent; il faut les mettre sur le compte des démons, dont a voulu faire passer à la postérité les actions, la puissance et la vertu. Ce ne sont pas les dieux qui sont méchants, écrit l'auteur du traité *de Mysteriis Ægyptiorum* (sect. 2, c. 4), ce sont les démons; ils tiennent leur imperfection de la matière qui est essentiellement mauvaise.

L'idée de Dieu a été s'épurant et se dégageant sans cesse du côté concret et relatif sous lequel elle s'offrait aux premiers hommes. La Divinité s'est élevée d'autant plus au-dessus de l'Olympe, que les êtres divins qui le composaient ont été conçus davantage comme des êtres finis, comme des créatures imparfaites, bien que moins imparfaites que les humains. En même temps, l'âme, rattachée à Dieu par une chaîne non in-

1 Voyez sur ce sujet : les deux dissertations que nous avons publiées dans la *Revue archéologique* (tom. I (1844-1845) et II (1845-1846)) sur les génies psychopompes, nos articles *ange*, *démon* et *diable*, dans l'*Encyclopédie moderne*, dirigée par M. L. Rénier. Nous comptons publier incessamment un travail complet sur la démonologie, où les idées que nous exposons ici, seront mises dans un jour complet, et appuyées de toutes les autorités.

terrompue d'êtres supérieurs à elle, et se rapprochant de plus en plus de l'Être suprême, s'est offerte comme une émanation, un reflet dernier du rayon divin. Dotée désormais d'une origine céleste, considérée comme incessamment inspirée par une intelligence plus voisine qu'elle de la Divinité, elle a cessé d'être conçue d'une façon matérielle et grossière, et la morale, la conscience dont elle est le langage, a pu puiser au sein de l'éternelle, de l'immuable justice, son principe et sa sanction.

(A. M.)

Note 2 : *Du culte des héros; du sens attaché à ce dernier mot aux diverses époques de l'antiquité.* (Chap. I, p. 33 sqq.)

§ 1. M. Creuzer pense, quant à l'acception à attribuer aux mots *Héros* et *Héroon*, qu'il faut soigneusement distinguer les temps postérieurs de l'antiquité des temps homériques. Sur les inscriptions, les tombeaux qui appartiennent à la première époque, l'expression de *Héros* désigne tout simplement un mort, et le nom d'*Héroon* s'applique à son tombeau; mais dans le langage épique, principalement dans celui d'Homère, le titre de *Héros* implique l'idée d'une sorte d'apothéose attribuée à ceux qui sont morts dans le combat (Iliad. I, 4; et Eustath. et Apollonii Lex. Homer. p. 335, ed. Toll.). La mention des 'Ηρία dans Homère, indique une différence dans les honneurs funéraires qui étaient rendus aux morts. Un tombeau ordinaire couvrait les restes d'une personne du vulgaire, ou même ceux d'un noble personnage, quand les circonstances s'opposaient à ce qu'on élevât un monument plus somptueux. Le βῆμα était réservé pour les rois. L''Ηρίον (Iliad. ψ. 126. Heyne, p. 384) n'était qu'un simple tombeau (τάφος Apollon. Lex. Homer., pl. 335.), et se distinguait par son peu d'élévation de l'Ἡρῷον, toujours fort élevé (Harpocr. in voc.). C'est ce qui explique pourquoi l'on commençait par déposer les restes des héros dans une de ces tombes basses, jusqu'à ce qu'on eût le temps de leur élever un monument plus apparent. En un

mot, un αἰπὺ σᾶμα, comme dit Théocrite (Idyll. α', v. 125, Valckenaer), faisait place à l'Ἠρίον. Cette distinction donne également la clef d'un fait singulier rapporté par Pausanias (II, 16, 5 et 7), c'est que les compagnons d'armes d'Agamemnon qui avaient été assassinés avec lui, étaient enterrés à Mycènes sous un ἠρίον, tandis que le seul Agamemnon reposait sous un σῆμα. Un passage des Contemplateurs de Lucien (§ 22, p. 518, ed. Wetst.) est à cet égard d'une grande autorité. Charon dit à Hermès : Il y a, Hermès, une chose que je voudrais encore savoir; montre-moi les monuments où sont ensevelis les corps des morts (τὰς ἀποθήκας τῶν σωμάτων, ἵνα κατορύττουσι, θεάσασθαι). On nomme, répond Hermès, ces monuments ἠρία, τύμβοι et τάφοι, etc. Réponse qui démontre la distinction formelle établie entre les monuments funéraires auxquels ces différents noms étaient appliqués.

La distinction entre l'Ἡρῷον ou ἡρῷον μνῆμα et l'ἱερόν, n'a pas toujours été rigoureusement observée. Toutefois, dans le plus grand nombre des cas, l'hiéron indiquait qu'un culte divin était rendu à la mémoire de ceux en l'honneur desquels il était élevé (Pollux, Onomastic. I, sect. 6, p. 5, ed. Hemsterh.). C'est ce que fait bien voir le récit de Conon dans Photius (Narrat. 45, p. 47, Kann.). Les Thraces, y est-il rapporté, enterrèrent le chef d'Orphée sous un σῆμα, autour duquel ils consacrèrent une enceinte (τέμενος). Ce σῆμα demeura longtemps un *héroon;* mais quand on commença à rendre à Orphée un culte comme à un Dieu, quand on lui offrit des sacrifices (θυσίαι), alors l'héroon se changea en hiéron. Ces hiérons reçurent quelquefois des noms empruntés à ceux même auxquels ils étaient élevés; c'est ainsi qu'on appelait Hippothoonteum (Ἱπποθοώντειον) l'héroon consacré à Hippothoon, fils de Neptune (Hesychius, s. v). Parfois aussi, et plus particulièrement dans les temps postérieurs, le nom d'héroon fut étendu à tous les tombeaux; et c'est sans doute en vertu de cette acception nouvelle, qu'Hesychius et Suidas expliquent généralement le mot ἡρῷον par μνημεῖον. Quant aux inscriptions, elles nous fournissent la preuve que les parents donnaient à ceux

des leurs qu'ils avaient perdus le nom de Héros (Reinesius ad Inscript. Class. VII, p. 201), qui ne réveillait alors que la pensée d'immortalité.

Le respect mêlé de crainte que les Grecs avaient pour les monuments des héros, se montre dans plusieurs de leurs lois, ainsi que l'a remarqué M. Creuzer. Lorsqu'on consacra un héroon à la fille de Téménus, Hyrnétho, une loi défendit, comme une action coupable, d'enlever les rameaux que le vent arracherait des arbres qui formaient le bocage ou ἄλσος de l'héroon (Pausan. Corinth., cap. 28, § 3), et à Athènes, la peine de mort était prononcée contre celui qui couperait un rameau de chêne dans le bocage consacré à un héros (Ælian. H. V., v, 17). La mort et le désespoir étaient également des punitions qu'envoyait le héros à celui qui avait violé son asile, ainsi que nous le montre l'exemple du roi de Sparte Cléomènes, lequel, au dire des habitants d'Argos, avait fait mettre le feu au bocage consacré à leur héros éponyme, et brûler dans cet incendie les fuyards qui s'y étaient réfugiés en suppliants (Pausan. Lacon. I, V. 1; cf. Herodot. V, 42, V, 78, sq.).

§ 2. M. Grotefend (Hall. allgem. Enkyklop. 2 sect. 6 Th. p. 11), tout en combattant l'étymologie que M. Creuzer donne du mot héros, ne s'éloigne pourtant pas beaucoup de son opinion. A ses yeux, l'expression Ἥρως dérive de αἴρω, élever, parce que le héros était regardé comme un être élevé au-dessus de la nature humaine. Dans ce verbe αἴρω, se retrouve le radical ἀρ, qui implique, d'après M. Grotefend, l'idée de force, et qui se retrouve dans le mot ἀρετή. Le nom de Junon, Ἥρα, lui semble tout à fait étranger à Ἥρως, et il accepte le rapprochement que M. Creuzer a établi entre ce nom, le *Herus* latin, et le *Herr* allemand. Ces deux étymologies ne nous paraissent point inconciliables, et le radical ἀρ, que M. Grotefend a signalé, pourrait fort bien être la racine commune de αἴρω, de Ἥρως, de Ἥρα, de *Herus* et de *Herr*. Selon MM. Pott (Etymologische Forschungen I, p. 226,) et Th. Benfey (Griechisches Wurzellexicon, tom. 2, p. 141, 142), le nom de *Herus* est dé-

rivé du radical sanscrit *hri*, prendre, saisir, d'où vient le grec χείρ, main. Ce radical entre dans les deux verbes grecs αἱρεῖν et αἴρειν, joint au préfixe ἀ. Les noms de *Herus* et de *Héros* impliqueraient donc simplement, d'après l'opinion de ces savants philologues, les idées de force et de puissance.

(A. M.)

Note 3 : *Opinions émises par divers auteurs sur l'ordre hiérarchique et la signification à attribuer aux quatre anciens noms des tribus athéniennes.* (Chap. I, p. 35 sq.)

Les tribus athéniennes tiraient leurs noms de ceux des fils d'Ion, au témoignage d'Hérodote et d'Euripide. Plutarque et Strabon font avec plus de vraisemblance dériver ces noms de l'état et de la profession qu'exerçaient ceux qui composaient ces tribus. La première était celle des nobles, ou, pour nous servir du titre même, des illustres; venait ensuite celle des chevriers, puis celle des laboureurs, enfin celle des guerriers (Hérodot., V, 66). Ces surnoms étaient passés dans la colonie de Milet et avaient été portés de là à Cyzique. Le nom d'illustres, brillants, Γελέοντες, rappelle celui de *Parsi* (les radieux) et celui de la *horde d'or* des Mongols. Le nom du roi de Syracuse, Gélon signifie également *le radieux*, et celui du roi de Perse, Cyrus, Koresch, *éclat du soleil*. La leçon Γελέοντες confirmée par l'inscription de Cyzique, se retrouve encore dans le manuscrit d'Hérodote de Schellersheim, qui ne place les Ἀρχάδεω (*sic*) qu'en troisième lieu, et énonce en premier les Γελέοντες. L'accord de ce manuscrit avec celui de Médicis fait croire à M. Creuzer, contrairement à l'opinion de Wesseling, que le texte est plus correct dans ce dernier manuscrit. La question de l'ordre à adopter pour les tribus athéniennes a été débattue par un grand nombre d'érudits, et notamment par Böckh, qui fait des guerriers (Ὅπλητες) la classe noble, et place au-dessous d'eux les agriculteurs (Τελέοντες), les pâtres (Αἰγικόρεις) et les artisans (Ἀργάδεις). Cet illustre philologue rejette com-

plétement la substitution de Γελέοντες, avec le sens d'illustres, au mot Τελέοντες, admis par Creuzer et d'autres, d'après Hemsterhuis (Cf. Böckh, Index lectionum in Univers. Berolin. instituend. 1812, m. apr. p. 3, n. 8; Staatshaushaltung der Athener, II, p. 28). Schömann (de Comit. Athen. p. 356, 19) s'est prononcé au contraire, avec raison, pour la leçon Γελέοντες, en faveur de laquelle il a allégué des témoignages importants. Les Géléontes sont à ses yeux les prêtres, dont la caste était originairement revêtue de l'autorité. Immédiatement au-dessous d'eux venaient les Hoplètes ou guerriers, qui étaient de race hellénique. La troisième classe comprenait les Αἰγικόρεις, et était composée en partie des libres propriétaires du sol et des terres, et en partie des pâtres qui vivaient de l'élève des bestiaux. Enfin la quatrième classe se composait des Ἀργάδεις, les colons ou clients des Hoplètes et des Géléontes. Platner (de gentibus atticis, p. 11) partage aussi les vues de M. Creuzer, qu'il a développées dans son ouvrage intitulé : Beiträgen zur Kenntniss des attischen Rechts, cap. 2, p. 4319 (Marburg. 1829). Toutefois, cet auteur regarde encore comme douteuse la signification qu'il faut attribuer au mot Γελέοντες, et ne sait même s'il n'est pas préférable de lire Τελέοντες; mais il reconnaît que les témoignages des anciens donnent à l'hypothèse qui fait de cette classe la classe sacerdotale un haut degré de vraisemblance. Creuzer repousse comme inadmissible l'opinion qui voit dans les Τελέοντες la classe agricole. Il n'y a aucun doute, à ses yeux, que les nobles ou Εὐπατρίδαι ne soient compris parmi les Ὁπλῖται ou Ὅπλητες, qui non-seulement prenaient part à l'administration des affaires publiques, mais qui, comme propriétaires de terres, avaient encore apporté avec eux les éléments du bien-être national, et dont les terres étaient cultivées par les γεωργοί.

(Cr. et A. M.)

Note 4 : *Des divers caractères de l'Apothéose, depuis les âges les plus reculés jusqu'aux derniers temps du paganisme.* (Chap. I, p. 31.)

Les premières traces d'une croyance à la vie future que nous rencontrions tant chez les anciens, Hindous de l'âge védique, Hébreux, Grecs ou Latins, que chez les populations sauvages des deux mondes, nous montrent qu'aucune distinction n'était originairement admise entre les destinées réservées à chaque âme après la mort. Toutes les âmes étaient supposées se rendre au ténébreux séjour ou dans le lieu caché et éloigné, regardé comme la demeure des morts. Les dieux seuls étaient placés dans les cieux. Mais quand des chefs puissants, des guerriers renommés, des magiciens, des devins, des sages eurent été pris, par ceux qui les entouraient, pour des enfants des dieux, pour des fils du soleil et des astres, pour des divinités même, on dut admettre que leurs âmes, au lieu d'aller, au moment de la mort, se réunir à celles du vulgaire, montaient dans les airs, s'élevaient aux cieux et se rendaient parmi les dieux (1); ou du moins, on pensa que si l'ombre, l'image de ces personnages célèbres était encore retenue aux enfers, leur âme, pure et dégagée de tout ce qu'elle avait de périssable, jouissait dans le monde supérieur des plaisirs et des grandeurs de l'immortalité. (Voy. Simon, Mém. de l'Acad. des inscript. et bell. lett., 1re sér., tom. 1, p. 30.)

Plus tard, on étendit à toutes les âmes vertueuses, à toutes celles qui avaient laissé ici-bas un souvenir de gloire ou d'amour, le privilége qui n'avait été d'abord réservé qu'à un petit nombre. Mais, en devenant plus général, ce privilége perdit naturellement une partie de son lustre. Les premiers

[1] On trouve déjà des traces de cette première forme du dogme de l'immortalité de l'âme, dans certaines hymnes du Rig-Veda. Voyez à ce sujet le beau travail de M. Nève, intitulé : *Essai sur le mythe des Ribhavas, premier vestige de l'apothéose dans le Veda.* (Paris, 1847.)

hommes qui l'avaient obtenu, avaient été assimilés à des dieux, ils avaient constitué la classe des demi-dieux; par la suite ils ne reçurent plus que le nom de héros impliquant un degré d'apothéose inférieur à celui qui donnait le titre de demi-dieu. Plus tard ces noms de dieux, de demi-dieux, de héros perdirent leur signification première, n'exprimèrent plus un honneur insigne accordé par la vénération et l'admiration populaire à quelques hommes supérieurs; ils n'offrirent plus guère à l'esprit d'autre sens que celui d'âme ayant obtenu l'immortalité. Ainsi Empédocle donne lui-même à son âme le nom de dieu (Catharm., p. 530, ed. Sturz; p. 142, ed. Karsten). Speusippe range l'âme de son maître Platon parmi les âmes divines (Anthol. palat., IV, 31, p. 634, Jacobs). Et dans les inscriptions funéraires, on voit indistinctement appliqués aux âmes des morts les titres de *bienheureux*, de *héros*, de *démons* et même de *dieux*. (Cf. Creuzer, Comment. in Porphyr. de vit. Plotini, p. cxxx.)

Mais, malgré la confusion qui finit par régner dans les noms imposés aux âmes des morts, on peut encore distinguer l'âge relatif auquel remonte l'emploi de ces qualifications. Ces titres sont d'autant moins élevés, ils s'éloignent d'autant plus d'une assimilation des morts à la divinité même, que l'idée d'immortalité se répand et que celle-ci devient l'apanage d'un plus grand nombre. Le culte qu'on rend aux âmes suit la même loi décroissante, et l'ancienne adoration des demi-dieux et des héros finit par faire place à de simples hommages, ou, pour nous servir d'une expression empruntée au langage chrétien, le culte de latrie fait graduellement place à un culte de dulie.

Cicéron avait bien reconnu quel était originairement le caractère de l'apothéose; il avait compris que ce n'était que l'expression du dogme de la béatitude future, établie pour un petit nombre de personnages illustres : *Mortem non interitum esse omnia tollentem*, dit-il, dans ses Tusculanes (lib. I, c. 12) *atque delentem, sed quamdam quasi migrationem, commutationemque vitæ, quæ in claris viris et fœminis dux in*

cœlum soleret esse; in cœteris humi retineretur et permaneret tamen. Chez un grand nombre de populations sauvages, les âmes des rois et des chefs sont regardées comme allant seules dans les cieux, celles des hommes inférieurs descendent dans la terre (Voy. Bowdich, Voyage dans le pays d'Ashantie, trad. de l'anglais, p. 372).

Telle est, à ce qu'il nous semble, la source la plus naturelle de la doctrine de l'apothéose; elle n'est que la plus ancienne forme sous laquelle s'est manifestée dans les religions des peuples primitifs cette belle et généreuse pensée, formulée plus tard en dogme précis : Les grandes actions, les grandes vertus trouvent dans le ciel leur récompense; elles nous rapprochent de la divinité, nous font ressembler à elle, et nous conduisent après la mort dans son sein. L'apothéose, ou pour parler plus exactement, la déification, appartient aux âges primordiaux de la société; et c'est sans doute cette croyance qui fit placer Romulus au rang des dieux, qui fit regarder comme des divinités certains rois d'Égypte.

Mais, à côté de cette conception simple et primitive de l'apothéose, s'en place une autre qui appartient à une période plus avancée de la civilisation religieuse, qui touche déjà aux systèmes philosophiques, et à laquelle le culte du génie des empereurs romains n'est peut-être pas demeuré étranger. Cette conception tout orientale nous ramène à la démonologie, dont nous avons parlé dans les notes précédentes.

Les Perses admettaient qu'il y a dans notre âme un principe supérieur, plus pur et plus auguste, qui l'anime, la dirige et l'inspire. Ce principe, quoiqu'il constitue en lui-même une personnalité distincte, n'en est pas moins dans une relation intime avec notre âme. C'est le férouer, type de l'ange gardien des chrétiens, dont il rappelle sans doute les attributs, mais qui, moins étranger à l'âme que lui, se confond jusqu'à un certain point avec le principe immatériel de la vie. C'est par ce principe que nous sommes immortels, c'est sa nature que nous refléchissons en nous. Le Perse, tout en reconnaissant que son férouer habitait en lui, ne l'invoquait pas

moins comme une divinité. Les génies, que les Latins avaient reçus très-probablement des Étrusques, lesquels les avaient peut-être à leur tour empruntés à la même source que les Perses, jouaient absolument le même rôle. Le génie était le principe divin qui avait déterminé la naissance de notre être, comme le germe vital qui nous avait formés. *Genium appellant Deum*, dit Paul Diacre, p. 71, *qui vim obtineret rerum omnium generandarum*. Il y avait entre l'homme et son génie une sorte d'union hypostatique, analogue à celle qui unissait le férouer et celui qui était sous sa dépendance. Les génies étaient, comme les férouers, les principes de la nature animée; de même que chaque être, chaque objet de la nature avait son férouer; chez les Romains, chacun de ces êtres, de ces objets avait son génie. *Genium dicebant antiqui naturalem Deum uniuscujusque loci vel rei vel hominis* (Servius ad Georg., I, 302). Le *genius* latin correspondait, comme on voit, au δαίμων de Platon. L'homme était fait à son image; il lui adressait des prières, et une communauté de joies et de tristesses existait entre l'un et l'autre. Or, de même que les férouers des rois étaient regardés comme étant d'une nature supérieure, précisément à raison du caractère auguste attribué à ces derniers, les génies des empereurs durent être regardés comme étant d'une essence plus pure que ceux des simples citoyens, et le caractère plus saint qu'on leur supposait conduisit naturellement à instituer un culte en leur honneur. De plus, les destinées de l'empire étant intimement liées à celles de l'empereur, une liaison dut s'établir entre les génies qui présidaient aux unes et aux autres, et le principe du despotisme impérial amena nécessairement la confusion des deux cultes.

Envisagés de la sorte, les honneurs rendus au génie d'Auguste, à celui des empereurs, se distinguent de ceux dont était entourée la cérémonie de l'apothéose ou de la consécration. Celle-ci nous paraît une reproduction, dans la personne de chaque empereur, de la déification de Romulus, déification fondée, sans aucun doute, sur les raisons que nous avons développées plus haut, mais à laquelle la flatterie ne demeura

pas non plus étrangère. Le titre de *divin* décerné aux chefs de l'empire romain, n'était après tout qu'une manière de consacrer l'immortalité de leur âme, qu'une sorte de canonisation qu'ils devaient à leur haute position dans l'État, et bien qu'une vile adulation dénaturât fréquemment le caractère de cette cérémonie, on n'en reconnaît pas moins sa véritable signification.

Malgré l'obscurité qui entoure encore la vraie signification de l'apothéose des rois d'Égypte, on entrevoit cependant, dans les idées qui y présidaient, quelque chose d'analogue aux idées du culte des génies et des férouers. Nous ne parlons pas ici du culte attribué à certains Pharaons, tels que Aten-ra et Sésourtésen III (1), adorés comme de véritables dieux; mais des honneurs qui étaient rendus aux rois devenus Osiriens, c'est-à-dire dont les âmes étaient entrées dans la demeure d'Osiris. M. J. J. Ampère a vu, en Égypte, une stèle représentant un Pharaon adressant des offrandes à sa propre âme devenue Osirienne. Le Pharaon humain rend hommage au type divin d'après lequel il est créé (Cf. Revue des Deux-Mondes, tom. 70, p. 685 [année 1846]). A en juger par ce seul trait, on s'aperçoit que les Égyptiens reconnaissaient en eux un principe divin, une sorte de δαίμων, lequel reprenait, une fois sorti du corps, son caractère de pureté, et qui formait ici-bas comme une divinité habitant dans notre âme. Malheureusement nous ignorons dans quels rapports les âmes osiriennes se trouvaient avec les créatures.

(A. M.)

Note 5 : *Aperçu des principaux ouvrages publiés sur le culte de Dionysos, et Exposé sommaire des idées qu'ils renferment.*

Bacchus est peut-être le dieu de la mythologie grecque qui a été l'objet du plus grand nombre de travaux, et a

1 Voyez dans la Revue archéologique, année 1847, tom. 4, p. 485 et sv., la lettre de M. de Rougé.

donné lieu aux systèmes les plus divergents. Les éléments si divers qui ont concouru à la formation de sa légende, ou pour parler plus exactement, les légendes si diverses qui se sont attachées à son nom, expliquent la diversité des opinions de ceux qui ont cherché à les interpréter.

La Grèce, la Thrace, l'Inde, l'Égypte, l'Asie occidentale et antérieure, ont été tour à tour regardées comme la patrie de Dionysos. Souvent aussi on a assigné à la fois plusieurs patries à ce dieu, et ces systèmes si opposés ont trouvé tour à tour des défenseurs ingénieux et habiles.

Un des premiers ouvrages publiés sur ce sujet est celui de M. Rolle, intitulé : *Recherches sur le culte de Bacchus, symbole de la force reproductrice de l'univers.* (*Paris*, 1824.)

Ce travail, qui renferme beaucoup de faits, est loin de donner cependant ce que promet son étendue. Écrit sans critique et dû à une érudition peu sûre, laissant même percer parfois beaucoup d'ignorance, il se présente plutôt comme une vaste compilation que comme le fruit d'études neuves et approfondies. L'auteur est tombé dans le défaut qu'on a souvent à reprocher aux antiquaires allemands, l'obscurité, sans partager pour cela avec ceux-ci aucune de leurs qualités. Dionysos, appelé, on ne sait pourquoi, par lui Dionysios, devient, sous sa plume, le thème de toute une exposition de la mythologie grecque ; exposition mal conçue, et qui rappelle les travaux superficiels et de vues étroites dus à ce qu'on pourrait appeler la *queue de Dupuis*. Il est juste cependant de dire qu'on rencontre çà et là, dans le livre de M. Rolle, quelques idées heureuses. Malheureusement ces idées ont été presque toujours empruntées à des ouvrages antérieurs.

Malgré la faible valeur scientifique du travail de cet antiquaire, comme son ouvrage est demeuré un des plus étendus qui aient été composés sur Bacchus, nous ne pouvons, nous ne devons point le passer sous silence.

Selon M. Rolle, Iacchus ou le Bacchus des mystères, fils de Jupiter et de Cérès, n'eut d'abord rien de commun avec le Bacchus dieu du vin, fils de Jupiter et de Sémélé. Le culte

de ce dernier fut introduit bien postérieurement dans la Grèce, tandis que le culte du Bacchus des mystères avait été apporté par les anciennes colonies égyptiennes. Ce Dionysos mystique n'est autre qu'Osiris. Ces deux divinités sont toutes deux l'image, le symbole du principe qui donne l'existence et la fécondité, qui vivifie la substance humide. Elles sont, en un mot, la personnification de la puissance solaire. Bacchus avait pour type le Horus égyptien; il était le fils du Bacchus éleusinien; de même que Horus était fils d'Osiris, prototype de ce dernier.

Le culte de Bacchus, considéré comme demi-dieu, comme héros, reposait sur la doctrine de l'apothéose, qui caractérise, selon M. Rolle, la religion proprement hellénique. L'histoire de ce héros que les mythologues anciens faisaient naître à Thèbes, était l'expression poétique et allégorique du bonheur dont l'agriculture et la civilisation ont doté le genre humain. C'est à cette divinité toute grecque qu'appartenait le culte orgiastique et bruyant sur lequel l'antiquité nous a laissé tant de témoignages. Autant qu'on peut saisir l'exposition assez obscure que M. Rolle présente des rapports de ce second Bacchus avec le premier, le fils de Sémélé avait une certaine parenté avec le Bacchus-Osiris introduit par Danaüs. Cadmus avait apporté à Thèbes le dieu égyptien, en avait modifié la forme pour lui imprimer un caractère plus hellénique. Puis, dans la suite, la fable de Dionysos avait reçu un grand nombre d'additions; les poëtes et les mythologues avaient fait de cette divinité un personnage tout humain, dont ils avaient chanté les exploits, et lui avaient appliqué, comme ils le firent pour Hercule, le système de l'apothéose. Au contraire, la tradition égyptienne s'était conservée plus intacte dans les mystères jusqu'au moment où la connaissance des dogmes égyptiens, pénétrant dans la Grèce, permit aux orphiques d'ajouter à la ressemblance de ce Dionysos avec son prototype Osiris.

M. Rolle retrouve le Bacchus-Osiris dans le Sabazius de la Thrace et de la Phrygie, dont le culte se rattachait à celui

des Cabires. Ce culte a été apporté, selon lui, dans ce pays par les Égyptiens.

M. J. F. Gail, dans son ouvrage intitulé : *Recherches sur la nature du culte de Bacchus en Grèce, et sur l'origine de la diversité de ses rites* (Paris, 1821), admet que le culte de cette divinité a été apporté de l'Asie dans la Grèce. Mais il rejette l'origine indienne que Moser lui attribue, et, d'accord avec Fréret, il émet l'opinion que l'idée des conquêtes de Bacchus dans l'Inde n'était pas plus ancienne que l'expédition d'Alexandre. Il identifie le Bacchus thébain, fils de Jupiter et de Sémélé, avec le Bacchus zagréen, fils de Jupiter et de Proserpine. Le plus ancien est, à ses yeux, ce dernier; c'est le même que Iacchus et qu'Osiris, apporté d'Égypte avec les mystères; il constituait le Bacchus ésotérique, tandis que le Bacchus thébain était le Bacchus exotérique, le Bacchus que le vulgaire avait revêtu de nouveaux attributs.

Cherchant à accorder le témoignage d'Hérodote, qui nous dit (lib. 2, c. 52) que le culte de Dionysos ne s'établit chez les Pélasges que postérieurement à celui des autres dieux, avec la date que Larcher a donnée pour la naissance de Mélampus (1367 avant notre ère), M. J. F. Gail adopte la date 1390 ou 1395 avant J. C. pour celle de l'apothéose de Bacchus, c'est-à-dire pour celle de l'établissement de son culte. Les témoignages que les anciens nous fournissent sur Bacchus, annoncent, dans son culte, une extrême diversité de rites et de caractères. Ils nous présentent tantôt les mystères les plus imposants, tantôt les fêtes les plus tumultueuses. Cette prodigieuse différence dans le culte de la divinité, et dans les idées philosophiques qu'on y rattachait, a conduit le mythographe français à reconnaître que les mythes dionysiaques ne découlaient pas d'une source unique, et il a admis en conséquence, avec M. Creuzer, la pluralité d'origines, tout en faisant la part de la similitude que présentaient les éléments qui ont été réunis dans le personnage du Dionysos grec. Avec la majorité de ceux qui se sont occupés de la question, M. Gail croit que le culte bruyant et orgiastique du

dieu avait été apporté de la Thrace en Grèce. (Cf. Euripid., Hecub., v. 1267.) Le Bacchus thrace, qui était le même que Sabazius, et qui était honoré à la fois dans la Thrace et la Phrygie, avait, sans doute, dit M. J. F. Gail, son culte secret où était renfermée l'interprétation d'un dogme révéré; mais ce fut le culte extérieur, bruyant et désordonné, qui seul s'introduisit dans la Grèce.

A côté du culte orgiastique du Bacchus-Sabazius, se trouvait le culte grave, celui du Bacchus zagréen, apporté de l'Égypte. Cet autre Bacchus n'était qu'une forme d'Osiris; les deux cultes s'allièrent plus ou moins; ils donnèrent naissance au Dionysos hellénique proprement dit, celui qui était honoré comme l'inventeur du vin, et qu'on faisait naître à Thèbes; et la triple alliance des trois formes de la divinité et de ses rites explique le caractère disparate des cérémonies et des fêtes célébrées en l'honneur du dieu.

Dans l'opinion de M. J. F. Gail, c'est Cadmus qui apporta dans la Grèce le culte d'Osiris. Natif de Phénicie, il avait emprunté à l'Égypte sa divinité principale. Puis il en avait porté l'adoration en Thrace, et ensuite en Béotie. Mais, pendant son séjour dans la Thrace, les dogmes qu'il tenait de l'Égypte subirent une première modification due à l'influence du culte sabazien. La religion que Cadmus introduisit à Thèbes, gardait donc des traces des rites sabaziens, lesquels préparèrent l'introduction des fêtes sabaziennes dans la Grèce; toutefois ces fêtes conservèrent toujours en Grèce un caractère étranger, et leur licence les fit condamner dans Athènes.

Le mythographe ne se prononce pas, au reste, sur la question de la parenté du culte d'Osiris apporté, selon lui, par Cadmus, avec le culte sabazien. Les analogies ne suffisent pas, à ses yeux, pour identifier les origines de ces deux cultes, puisque ces analogies semblent tenir à la personnification des forces de la nature, qui se manifeste dans l'un et l'autre, et qui s'est offerte d'elle-même à tant de peuples de l'antiquité, comme point de départ de leur religion.

Ainsi, pour M. J. F. Gail, le Bacchus hellénique est sur-

tout l'héritier d'Osiris, dont Cadmus fit connaître le culte. Le Sabazius thrace exerça, sans doute, quelque influence sur lui, mais cette influence ne s'étendit guère au delà du culte extérieur. Dans les mystères, le dieu conserva son caractère égyptien primitif; et même, plus tard, jaloux de scruter l'esprit de leurs cérémonies, les Grecs remontèrent jusqu'à Osiris, dans lequel la connaissance de l'Égypte leur permit de reconnaître le type de leur dieu. Ils rapprochèrent de plus en plus leur Dionysos de la divinité égyptienne, en lui conservant toutefois l'antique attribut de la vigne que n'avait point Osiris. Et la doctrine des mystères se répandant dans la Grèce, et transpirant peu à peu chez le vulgaire, celui-ci abandonna insensiblement son Bacchus thébain, pour la forme hellénique de la divinité égyptienne.

Böttiger (*Ideen zur Kunstmythologie, her. von* Sillig, tom. 2, p. 77 et suiv.) donne, pour origine au culte de Bacchus, l'adoration du Lingam, considéré comme symbole de la force productive et du soleil chez les Indiens. Le culte pénétra par deux routes dans la Grèce : d'abord en Thrace, en traversant l'Hellespont; plus tard en Béotie, à Thèbes, où il fut apporté de Phénicie par Cadmus. Dans cette contrée, l'ancien culte symbolique se perpétua dans les fêtes triétériques. Une légende populaire, dont l'art s'empara, présenta le dieu comme fils de Sémélé et petit-fils de Cadmus, tandis que, dans les mystères d'Éleusis, établis par les orphiques, il garda davantage sa physionomie asiatique, et fut regardé comme fils de Jupiter et de Déméter-Perséphoné. Le Bacchus des mystères était identique à Iacchus et à Zagreus. Mais, pour que le fils de Sémélé pût être placé au rang des dieux de l'Olympe, il fallait qu'un lien de parenté ou d'adoption le rattachât à Jupiter, et de là l'origine de la double naissance que la fable lui attribuait. Peut-être la légende qui racontait que Sémélé, enceinte de Dionysos, avait été frappée de la foudre, exprimait-elle originairement l'hymen du dieu de la foudre et de cette fille de Cadmus; récit symbolique que l'imagination helléni-

que dénatura plus tard, en le chargeant d'une foule de circonstances nouvelles.

M. Böttiger retrouve des souvenirs de l'antique mode d'adoption dans le mythe de Bacchus διμήτωρ, mode que nous voyons, du reste, indiqué dans la Genèse (XXX, 3), et dans le récit de l'apothéose d'Hercule, tel que Diodore de Sicile nous l'a conservé (IV, 39).

En examinant les divers mythes dans lesquels figure Bacchus, le savant antiquaire allemand aperçoit partout le caractère solaire du dieu, exprimé par le taureau. En Grèce comme en Italie, il garde cette signification. On retrouve ce taureau solaire dans Bacchus-Hébon, qui est, à ses yeux, la forme phénicienne et primitive du Dionysos que les colonies de la grande Grèce avaient reçu directement de la Phénicie.

Le savant éditeur des Dionysiaques de Nonnus, M. Moser, s'est, de même que Böttiger, nettement prononcé pour l'origine indienne de Bacchus. Le mont Mérou, que les traditions hindoues nous représentent comme la demeure des divinités et le berceau de Siva, lui semble être le mont Nysa, que la fable hellénique transporta depuis dans tant de localités lointaines. Pline et Quinte-Curce ont connu une ville de Nysa ou Nyssa dans les Indes. Le nom de Mérou a été l'origine de la légende qui rapportait que le fils de Sémélé était sorti de la cuisse (μηρός) de Jupiter. Le nom de Cadmus, le père de Sémélé, nous reporte nécessairement vers l'Orient. Chez les Indiens, le roi des airs s'appelait *Diwespiter;* c'est le Diespiter ou Jupiter latin. M. Moser suppose, en conséquence, que, parti de l'Inde, le culte de Dionysos a pénétré dans l'Asie antérieure, d'où il s'est répandu dans la Grèce, puis que, plus tard, il fut pour ainsi dire reporté par les Grecs aux lieux où, à une époque très-reculée, il avait pris naissance.

Ottfried Müller ne s'est que peu appesanti sur Dionysos dans ses recherches sur l'histoire des races helléniques (*Orchomenos und die Minyer,* édit. Schneidewin, p. 375 sq.). A ses yeux, c'est dans la Piérie et le pays qui entoure l'Hélicon, jadis habités

par les Thraces, qu'il faut aller chercher la vraie patrie du culte dionysiaque. Nysa, la ville qui avait donné au dieu son nom, était placée sur l'Hélicon. Le voisinage de cette montagne et du Parnasse, où était adoré l'Apollon crétois, explique l'analogie du culte des deux divinités, et l'association qui existait entre elles. O. Müller regarde le Bacchus cadméen et le Dionysos thrace, comme ayant été originairement distincts; le premier était une divinité parèdre de Déméter, et appartenait au cycle des divinités cabiriques. Au contraire, le Dionysos thrace n'avait aucune liaison avec cette déesse. C'est en Béotie que s'opéra la fusion de ce Dionysos et du Bacchus cadméen; c'est là que prit naissance le Dionysos véritablement hellénique. O. Müller croit reconnaître, dans plusieurs mythes, des souvenirs du séjour des Thraces dans les contrées qui avoisinent le Parnasse et l'Hélicon; et c'est ainsi qu'il explique le rôle que des héros venus de ce pays jouaient dans les anciennes traditions de l'Attique.

J. H. Voss avait entrepris, sur Dionysos, de vastes recherches, qui ont été publiées depuis sa mort par Brzoska (*Mythologische Forschungen.* Leipzig, 1834, in-12). Le savant allemand repousse à peu près toute origine étrangère pour le culte dionysiaque. D'après ses idées, c'était dans la Thrace que ce culte avait pris naissance; et de là il s'était propagé dans les contrées où des établissements avaient été fondés par ce peuple, dont la civilisation remontait à une époque fort ancienne. C'est donc en Thrace que Voss place la Nysa primitive et l'invention du vin. A ses yeux, les analogies que la religion de Bacchus présentait avec le culte phrygien de Cybèle, avec celui d'Osiris, avec certains mythes indiens, sont dues à des légendes faites après coup, et qui avaient pour but de rattacher le dogme hellénique aux croyances de ces contrées. Une fois mêlés aux idées orientales, les mythes qui se rattachaient au cycle de Bacchus réagirent, à leur tour, sur les croyances, les cérémonies religieuses de l'Asie Mineure, de la Phénicie, de l'Égypte, et il en résulta des rapports plus étroits entre Osiris, Sabazius et le

Bacchus thébain. Enfin les orphiques, en substituant aux anciens dogmes des dogmes nouveaux, dans lesquels le syncrétisme était appelé au secours de leurs conceptions spiritualistes, achevèrent de compléter la conformité entre les divers cultes, et métamorphosèrent complétement le type primitif du Bacchus hellénique.

M. Lobeck (Aglaophamus) ne s'est occupé de Dionysos que dans ses rapports avec les mystères. Il admet l'origine thrace de ce dieu; mais la divinité apportée de ce pays n'est pour lui ni le Bacchus Sabazius, ni le Bacchus Zagreus, ni le Bacchus époux de Proserpine. Toutes ces figures mythologiques furent étrangères à l'antiquité hellénique; elles sont l'œuvre d'une époque moderne. Le Dionysos de la Thrace n'était encore que la divinité qui présidait au vin, et à l'exaltation bruyante qu'il engendre. Nous aurons occasion d'exposer plus au long les idées de M. Lobeck, en examinant, dans les notes suivantes, les principaux points du système auquel il s'est attaché.

M. Welcker, dans ses ouvrages intitulés : *Die Aeschylische Trilogie Prometheus*, et *Nachtrag zur Aeschylische Trilogie*, a donné des détails pleins d'intérêt sur la liaison qui existait entre le culte de Bacchus et les origines du drame. Mais si ses recherches ont éclairé certaines particularités de la religion dionysiaque, elles n'ont jeté que peu de jour sur son origine, et le savant antiquaire de Bonn l'a laissée en dehors de ses investigations. Nous ne le citerons donc ici que pour compléter la liste que nous venons de donner des auteurs qui, concurremment avec Creuzer, ont cherché à débrouiller l'histoire difficile du dieu qui nous occupe.

(A. M.)

Note 6 : *Tableau et examen des diverses généalogies de Bacchus. — Caractère lunaire des mères ou nourrices de ce dieu.* (Chap. II, p. 59.)

M. Creuzer a analysé les différents éléments qui ont concouru en Grèce à la formation de la religion de Bacchus. Il a fait

voir que plusieurs d'entre eux étaient dérivés d'une source commune, et que, bien que constituant des mythes distincts, ils étaient fondés en partie sur un thème identique. Lorsque l'on compare entre elles les diverses généalogies qui ont été prêtées à Bacchus, on retrouve encore ces mêmes éléments. Les noms qui y figurent, les alliances établies entre les personnages auxquels ces noms sont attribués, expriment allégoriquement des faits semblables à ceux que l'étude comparée des mythes proprement dits a mis au jour.

Pour mieux faire saisir au lecteur les rapprochements que nous allons établir, nous dresserons préalablement, d'après notre auteur, le tableau généalogique de la famille du Bacchus thébain.

Agénor l'Inachide, fils de Neptune et de Libye, phénicien (Apollod. II. 1. 4. III. 1. 1). | Téléphassa.

Cadmus, à Thèbes. (Apollod. III. 4. 1.) — Phœnix. — Cilix. — Europe.

Cadmus engendre avec....... | Harmonie, fille de Mars et de Vénus, d'après les plus anciens et les plus importants témoignages, — fille de Jupiter et d'Électre, d'après une tradition unique (Hygin., fab. 6. Cf. Muncker et Staveren, p. 28),

Polydore. — Sémélé — Autonoé. — Agavé. — Ino.

Sémélé engendre avec Jupiter

Dionysos ou Bacchus. (Apollodor. III. 4. 4.)

L'origine orientale du dieu ne saurait être méconnue en présence d'une pareille généalogie. Cadmus, l'homme de l'Orient (קדם), l'Orient personnifié, est l'ancêtre de la divinité. La Phénicie et l'Égypte s'offrent comme les deux contrées d'où le culte de Bacchus avait été importé en Béotie.

Cadmus est phénicien comme Agénor, son père. C'est ce qu'in-

dique encore le nom de Phœnix donné au frère de Cadmus. Le père d'Agénor est Neptune, le dieu des eaux, de la mer : nouveau fait qui montre que c'était d'outre-mer qu'avait été apporté le culte de Dionysos.

Libye est la mère d'Agénor; et la Libye renfermait, comme on sait, le plus célèbre temple d'Ammon, d'Amoun, la divinité que les Grecs assimilèrent à Jupiter. Hygin dit d'autre part qu'Agénor était fils d'Égyptus [1]. Cette origine égyptienne est aussi rappelée par plusieurs autres légendes qui prêtaient à Dionysos des ancêtres, des parents différents de ceux qui figurent dans la généalogie du dieu thébain. L'une d'elles faisait d'Amalthée la mère de Bacchus, et cette Amalthée était fille d'Ammon. Cicéron [2] nomme un Bacchus fils du Nil. Isis passait pour la mère du dieu, et Agavé, sa nourrice, était fille d'Égyptus [3]. Enfin une autre tradition rapportait que le dieu était né en Égypte, sur le mont Argillus, où Jupiter avait transporté la nymphe Argé. La double patrie de Dionysos ne saurait donc être mise en doute, et quant à l'explication que l'on peut donner de la difficulté qu'elle soulève, nous l'examinerons dans une autre note.

Creuzer a fait voir que les Indiens connaissaient un dieu dont la ressemblance avec le Dionysos est frappante, et qui semble descendre de la même origine que la divinité phénico-égyptienne. Les Grecs, auxquels cette similitude n'avait pas échappé, crurent retrouver dans l'Himalaya, au fabuleux Mérou, la véritable patrie de leur dieu, à l'époque où les conquêtes d'Alexandre leur eurent ouvert l'accès de cette contrée éloignée, et quand ils commencèrent à connaître les traditions antiques du Brahmanisme. C'est alors qu'ils reculèrent jusqu'au delà du Paropamisus, cette Nysa, cette ville, cette montagne, où la fable disait que Bacchus avait pris le jour, et dont une légende faisait, sous le nom de Nysus, le père du dieu.

[1] Hygin., Fabul. 170.

[2] *De Nat. deor.*, III, 23.

[3] Apollodor., II, 1, 15.

Une autre légende, d'une date vraisemblablement récente, rappelait cette origine indienne, en représentant Dionysos comme issu de l'Indus et du Léthé.

Voilà donc les trois patries de Bacchus retrouvées dans sa généalogie. Cette généalogie va nous offrir quelques noms qui rappellent la migration du dieu, c'est-à-dire les diverses contrées dans lesquelles fut propagé son culte.

Phœnix, le frère de Cadmus, le grand-oncle de Dionysos, personnage qui n'est lui-même qu'une autre forme de Cadmus, qu'une seconde face sous laquelle s'offre la personnification qu'exprime celui-ci, est envoyé à la recherche d'Europe, et s'établit en Bithynie [1]. Cette contrée était, comme on sait, le siége du culte de Cybèle, en l'honneur de laquelle se célébraient des cérémonies orgiastiques. Or, la tradition rapportait que Bacchus était allé en Phrygie, auprès de Cybèle, qui lui avait donné un vêtement pur et l'avait initié aux mystères [2]. Ce fait nous indique la liaison qui existait entre le culte de la grande déesse, entre ces antiques mystères de l'Asie, et le culte de Dionysos, regardé aussi comme le dieu des mystères orphiques, mystères dérivés eux-mêmes en partie des mystères asiatiques. De la Phrygie le culte des mystères s'était introduit en Thrace, puis dans l'île de Samothrace où il semble avoir pris une forme plus pure dans l'adoration des Cabires. Or le culte dionysiaque était si bien lié à la religion cabirique, que non-seulement les voyages de Bacchus en Thrace forment un des traits les plus frappants de sa légende, mais que, de plus, une tradition donnait Cabirus pour père du dieu [3]. Enfin Cilix, frère, comme Phœnix, de Cadmus, annonce l'importation de Phénicie en Cilicie du culte bacchique [4].

Si les généalogies de Dionysos font connaître d'un côté les

[1] Apollod., III, 1, 1; Eust. ad Dionys., 905; Hygin., fab. 178.

[2] Pausan., VIII, 37, 3; Diodor. Sic., III, 62; Phurnut., *de Natur. deor.*, 28.

[3] Cicéron, *de Nat. deor.*, l. c.

[4] Apollod., III, 1, 1.

contrées d'où l'adoration de ce dieu avait été apportée dans la Grèce, les lieux par lesquels elle avait préalablement passé, elles nous montrent de l'autre quel était originairement le véritable caractère de cette divinité.

Ino, Agavé, Autonoé, les sœurs de Sémélé que la fable nous présente comme les nourrices de Bacchus, sont autant de reproductions du même personnage, et elles se confondent avec Europe leur tante, avec Téléphassa leur aïeule. Toutes ces femmes sont des personnifications de la lune, et elles s'identifient comme telles avec Isis, que nous avons vue plus haut donnée comme mère à Bacchus. Le nom de Sémélé offre une sorte d'anagramme du nom de Σελήνη, la lune [1]. Cicéron parle d'ailleurs formellement d'un Bacchus fils de Jupiter et de la lune [2]. Le nom d'Ino est une forme de celui d'Io, par lequel les Argiens désignaient la lune (Ἰώ, accus. ionien, Ἰοῦν, forme féminine de *Iovis*, *Iou*, le dieu du jour, *Diespiter*, le soleil). Dans le nom de Téléphassa on retrouve les deux radicaux τῆλε, de loin, et φάος, datif φάεσσι, φάεσι, lumière, d'où φαεσφόρος, qui porte la lumière. Téléphassa signifie celle qui brille au loin, épithète qui convient parfaitement à l'astre des nuits. Le nom d'Europe, dérivé de εὐρύς, εὐρεῖα, large, vaste, et ὤψ visage, ne lui convient pas moins, tout comme ceux d'Agavé (Ἀγαύη, admirable, vénérable), d'Autonoé (d'αὐτός et νοέω, voir). Lucien assimile positivement Europe à la déesse Lune, Astarté [3]. Le taureau, qui était dans la mythologie orientale l'emblème de l'élément humide et avait été pour cette raison consacré à la lune, joue aussi un grand rôle dans la légende d'Io et d'Europe.

Dans la doctrine des mystères, Bacchus fut assimilé à Osiris, le roi des enfers; ce Dionysos infernal fut alors regardé comme fils ou époux de Déméter-Perséphoné. C'était encore, sous une nouvelle forme, le mythe qui faisait de Bacchus le fils de la

[1] Euseb., *Præpar. evang.*, lib. 3, c. 13, p. 120. Vig.

[2] Ciceron., *de Natur. deor.*, III, 23.

[3] Lucian., *de Dea syria*, III, 621, p. 370.

divinité lunaire, femelle, nourricière, fécondante et humide. Cette Cérès-Proserpine est une reproduction de Io, Sémélé, Téléphassa, Amalthée, Europe. C'est la lune, ainsi que nous l'apprend Eusèbe, Σελήνη τις λέγοιτο εἴτε Περσεφόνη [1].

Résumons les faits qui ressortent des rapprochements auxquels nous venons de nous livrer. Bacchus nous apparaît comme fils de Jupiter ou d'Ammon, c'est-à-dire comme issu du dieu du ciel, de l'air, du jour, et d'une divinité femelle en laquelle se personnifient, sous des noms divers, la lune, le principe féminin humide, nourricier et fécond, la nature. Ces principes reparaissent en lui sous des formes symboliques nouvelles; mais, dans les mythes des mystères, il perd en partie ses attributs, pour en recevoir de nouveaux qui le rapprochent davantage d'un dieu infernal et solaire, tout en le rattachant néanmoins par des traits significatifs à un caractère plus ancien.

Jupiter, Hadès, le Soleil, Bacchus, ne sont qu'un, disent les hymnes orphiques (fragm. 4), et certains auteurs assimilent également Bacchus à Apollon [2]. Dans la doctrine des mystères, il cesse d'être la force productive considérée comme humide, il devient le soleil qui répand la fécondité dans toute la nature. Mais par l'épouse ou la mère qui lui est attribuée dans cette nouvelle théologie, il se rattache encore au principe humide et terrestre qu'il avait d'abord personnifié d'une manière plus exclusive.

L'Égypte, l'Inde et la Phénicie s'offrent donc comme la triple patrie de Dionysos. Apporté dans la Thrace, en Béotie, dans les îles de l'Archipel, il est représenté tour à tour comme né dans ces contrées. Le nom de Nysa, qui servait à désigner le lieu où il avait pris naissance, fut dès lors appliqué à des localités diverses situées dans les pays qui se disputaient

[1] Euseb., *Præp. ev.*, l. c.

[2] Schol. ad Eurip. Phœnic. v. 233; Arnob., *Cont. gent.*, lib. 3, p. 119; Aristophan., *Nubes*, v. 603.

l'honneur de lui avoir donné le jour, et des légendes que M. Creuzer a éclaircies et sur lesquelles nous ajouterons dans les notes suivantes quelques développements, rattacheront son histoire à celle de ces contrées respectives.

(A. M.)

Note 7 : *Caractère primitif du culte de Dionysos dans la Grèce; Dionysos agraire et solaire; Fêtes célébrées en son honneur.* (Chap. II, p. 71.)

Quoique le Sabazius phrygien ait été apporté de la Thrace en Grèce comme la divinité qui présidait spécialement au vin, à la culture de la vigne, il ne perdit pas cependant tout à fait, dans ce dernier pays, le caractère de dieu du principe nourricier et générateur, de personnification du principe humide, donnant naissance aux fruits de la terre sous l'action fécondante du soleil, qu'il présentait en Asie. Aussi le voit-on associé de bonne heure à Apollon, avec lequel il partage certains attributs. Sophocle donne à Dionysos les attributs de ce dieu et le représente en compagnie de Diane (OEdip. Tyr. v. 218). Bacchus reçoit les épithètes de ξανθοκάρηνος, de πυριφεγγής (Orph. Hymn., LII, 9), de χρυσωπής, de θαλασσοπόρος, de καλός, de λυροπαίγμων (Anacreont. Od. XXXIX, v. 9, Hermann), qui conviennent également à Apollon. Appelé aussi, comme ce dieu, μουσαγέτης (Eurip. Bacch., v. 408), il est représenté se plaisant au milieu des Muses, qu'Athénée lui donne d'ailleurs positivement pour nourrices (lib. 2, c. 7), Muses parmi lesquelles les femmes, dans les fêtes agrioniennes, disaient que Dionysos s'était réfugié (Plutarch. Symp., l. 8; Quæst. I). Il avait, comme Phœbus, un flambeau à la main, et c'était à cet attribut qu'il devait, disait-on, le surnom de πυριγένης. Enfin à Olympie, à Égine, à Phelloé et dans plusieurs autres lieux, les deux divinités étaient associées dans un culte commun.

Dionysos devint surtout chez les populations helléniques une divinité champêtre, le dieu qui présidait à la récolte, aux moissons, aux vendanges, à la production des biens de la terre.

C'est avec ce caractère qu'il se présente, dans toutes les fètes célébrées en son honneur. Autrefois, dit Plutarque, on célébrait la fête de Dionysos avec des formes simples qui n'excluaient pas la gaieté; on portait en tête du cortége une cruche pleine de vin et couronnée de pampres; puis venait un bouc soutenant un panier de figues, et enfin le phallus, symbole de la fertilité (Plutarch. *de cup. Div.* Cf. Aristoph. *Acharn.* 243, q.). Aux Ἁλῶα, fêtes qui tiraient leur nom de l'aire à battre le grain, ἅλως, et qui avaient lieu au mois de Poseidon, les campagnards se réunissaient autour de la grange et tiraient les présages de la récolte, dont ils allaient offrir au dieu les prémices (Suidas, v. Ἁλῶα). Aux Anthestéries, autres fètes de Dionysos, le troisième jour de la solennité, on remplissait, les χύτρα ou marmites, de grains auxquels il était défendu de toucher. A la fête des Thalysies, l'on rendait des actions de grâce à toutes les divinités en général, mais surtout à Bacchus et à Cérès, comme inventeurs de l'agriculture (Etymol. magn. ed. Sylb., p. 246); car, le caractère de divinité champêtre une fois donné à Dionysos, on dut le considérer comme l'inventeur de l'art de cultiver les champs. Presque tous les attributs que ce dieu avait apportés de l'Asie, furent interprétés dans cette nouvelle acception. Le taureau n'indiqua plus aux yeux des campagnards ignorants de l'Attique et de la Béotie, le principe humide auquel présidait Sabazius; il rappela seulement que le dieu avait enseigné l'art d'atteler les bœufs à la charrue (Diod. Sic., lib. 7, c. 21).

Dans d'autres fêtes, le dieu était plus spécialement honoré comme l'inventeur du vin : telles étaient les Ascolies. Lors de leur célébration, les paysans dansaient sur des outres pleines de vin et portaient en cérémonie, autour des vignes, l'image grossière de Dionysos (Schol. Aristoph. Plutus, ad. v. 1130). Aux Anthestéries, on ouvrait les tonneaux de vin nouveau, et tout le monde pouvait en boire. La plupart de ces fètes remontaient à une haute antiquité. Hésiode (Op. et dies, v. 368) fait mention des Anthestéries. On attribuait à Thésée l'institution des Oschophories, autre cérémonie célébrée en l'honneur du

dieu du vin (Plutarch. vit. Thes. 10.). A Athènes, les Dionysiaques dites κατ' ἄστυ, jouissaient d'une si ancienne célébrité, qu'on avait compté par leur retour, avant de prendre les Olympiades pour base de la chronologie (Suidas, v. Διονύσ.).

Un grand nombre de surnoms donnés à Dionysos annonçaient son caractère de dieu des champs, de divinité de la fertilité, de l'agriculture, Nous citerons ceux de δενδρίτης, de φυτηκομός (Athen., lib. I, c. 21, et Nonnus, p. 580, ed. Moser), qui lui étaient attribués comme au principe de la végétation; d'ἄνθιος (Orph. Hymn. I, 30), de βοτρυοτρόφος (Orph. Hymn., XXX, 5), de γενεσιουργὸς τῶν καρπῶν (Schol. Aristoph. Thesmoph., v. 100), de γονόεις (Brunck., Anal. II, p. 517), d'εὔκαρπος (Orph. Hymn., L, 4), de εὑρετὴς μήλων (Athen., lib. 3, c. 23), de κοίρανος καρπῶν (Nonnus, p. 580, ed. Moser), de πλουτοδότης (Brunck., Anal., tom. II, p. 517), de πολύσπορος (Orph. Hymn., VIII, v. 10), de φλεών (Ælian. Var. Hist., III, 41).

Ainsi, ce n'était pas seulement la vigne, le raisin, que le dieu faisait pousser et mûrir, c'était encore le grain, le blé, les arbres et les plantes. A Sparte, Bacchus était adoré sous le nom de sycitès, συκιτής, comme l'inventeur du figuier (Athen., lib. 3, c. 14).

Le caractère de divinité des champs rapprochait beaucoup Dionysos de Pan et de Priape. Aussi Pan était-il associé à son culte dans quelques localités, telles que Tégée (Pausan. Corinth., c. XXIX). L'un et l'autre dieu étaient représentés dans l'attitude ithyphallique, qui faisait allusion à la génération à laquelle ils présidaient. Dans les Dionysies des campagnes, κατ' ἀγρούς, on portait le Phallus en triomphe (Euripid. Bacch., v. 126-127. Lyd. de Mensib. IV, p. 73, ed. Bekker.). A Lampsaque, Bacchus était adoré sous le nom de Priape (Athen., lib. I, c. 54; cf. Nonnus, ed. Moser, p. 216). Le dieu sicilien Palès, dont le nom rappelle le Phallus, paraît n'être qu'une des formes de ce dieu champêtre. Divinité des troupeaux, de même que Pan et Hermès, représenté également par l'organe du sexe mâle, Palès se rattachait comme eux aux religions

pélasgiques, dont le culte dionysiaque modifia les fêtes, en se les appropriant.

Tout en prenant dans la Grèce une forme moins désordonnée et moins sauvage, le culte de Dionysos conservait encore des traces nombreuses du caractère qu'il avait eu originairement dans la Thrace et la Phrygie. Les Triétérides, célébrées en l'honneur du dieu, et dans lesquelles les hommes et les femmes, mêlés ensemble, se livraient à des scènes de licence et de folle exaltation, offraient des vestiges frappants des rites asiatiques. On sait que ces fêtes finirent par être interdites (Senec. Herc. Oet., v. 594, sq.; Stat. Theb., lib. 2, v. 661-662; Heyn. ad Virgil. Æneid., p. 3).

Diverses localités avaient également gardé, dans l'adoration de Dionysos, des cérémonies non moins barbares, et des légendes rappelaient qu'à une époque reculée, on immolait à cette divinité des victimes humaines. Cet usage horrible se perpétua longtemps à Lesbos (S. Clem. Alex. Protr., p. 27, ed. Potter, p. 63). Aussi Nonnus donne-t-il à Dionysos l'épithète de νηλεής, *cruel*. Le surnom de ὠμηστής, qui lui est encore attribué (Brunck Anal. II, v. 517), rappelle la fête des Omophagies mentionnée par Euripide (Bacch., v. 139; cf. S. Clem. Alex., Protrept. II; Arnob. adv. Gent., lib. 5, p. 169), et dont les rites dégoûtants nous reportent aux religions sanguinaires de la Thrace et de la Phrygie. Cette viande crue, dévorée aux dionysiaques par les initiés, semble un vestige de sacrifices humains, tels que ceux qu'on faisait à Lesbos, au dire d'Eusèbe, d'Arnobe et de S. Clément d'Alexandrie. Plutarque nous raconte le sacrifice de trois jeunes prisonniers que Thémistocle immola à Bacchus Omestès (Vit. Themist., 13; Vit. Pelopid. 21) sur l'ordre d'un devin. La légende de Dionysos Ægobolos à Potniæ (c. 9, lib. 4), nous apprend qu'on avait substitué des chèvres aux victimes humaines qu'on immolait à cette divinité.

Ces formes barbares du culte dionysiaque disparurent peu à peu en Grèce, grâce à l'adoucissement des mœurs. On eut

horreur de pareils usages, et le caractère de divinité agreste et champêtre effaça presque toutes les autres.

Lorsque les doctrines orphiques s'associèrent à la religion de Bacchus, en la transformant pour lui imprimer un caractère plus pur, plus grave, plus spiritualiste, elles conservèrent encore à cette divinité ses anciens attributs champêtres, mais elles leur prêtèrent un sens nouveau. C'est ainsi que le van, dans lequel les cultivateurs avaient coutume de ramasser les prémices de leurs fruits, pour en faire une offrande au dieu, fut pris dans les mystères pour l'emblème mystique de la purification de l'âme, et que le sésame joua aussi un rôle dans ces cérémonies.

A l'ancien caractère champêtre en fut adjoint un nouveau : Dionysos devint une divinité solaire, dont les attributs reçurent une explication figurée. On associa son culte à celui de Déméter, dont le dieu partageait déjà antérieurement presque tous les attributs, et on transporta sur cette dyade divine une foule d'idées puisées à la source égyptienne ou asiatique.

Chez les Thraces, Bacchus Sabazius était regardé comme donnant l'inspiration prophétique ; l'exaltation de l'ivresse semblait à ces peuples barbares l'état dans lequel le dieu se manifestait. Aussi comptait-on plusieurs oracles de Bacchus dans la Thrace. Les Grecs héritèrent de la même croyance. Ils donnèrent à leur Dionysos le nom de μάντις (cf. Macrob., Saturn. I, 18). Des devins, Mélampus, Orphée, furent regardés comme les instituteurs de son culte. Aux Triétérides, les initiés s'imaginaient que dans leurs accès de délire, le dieu se communiquait à eux. Ce caractère de dieu de l'inspiration prophétique rapprochait encore Dionysos d'Apollon ; mais l'inspiration qu'envoyait celui-ci était plus calme ; elle était due à la musique, tandis que celle de Dionysos prenait sa source dans le vin. La prescience étant intimément liée à l'art de guérir, Bacchus était, comme Apollon, iatromantis, devin-médecin (Eustath. ad Hom., p. 1624, 37). A Amphiclée, en Phocide, il avait un temple où les malades venaient l'implorer

(Pausan. X. 335). Tout concourait donc dans la nature du Bacchus hellénique, à préparer la fusion qui s'opéra au sein des mystères, et dans laquelle, brisant la forme grossière et restreinte sous laquelle il était adoré par les superstitieux campagnards de la Grèce, le dieu s'éleva à la hauteur d'un dieu créateur de l'univers, principe générateur du monde, dont le soleil était l'emblème. Il réunit alors sur sa tête les attributs de toutes les grandes divinités mâles de l'Égypte et de l'Asie. Nous étudierons, dans une autre note, cette révolution religieuse qui rendit à l'antique Sabazius, mais avec des formes plus pures et plus nobles, la généralité des attributs qu'il avait perdus en émigrant dans la Grèce.

(A. M.)

Note 8. *Des relations qui existent entre Dionysos et les divinités marines; le Bacchus-Hebon, le Bacchus-Liber ou Italique.* (Chap. II, p. 72.)

§ 1. Naxos, où le culte de Bacchus existait depuis une haute antiquité, puisque certaines traditions assignaient cette île pour patrie au dieu [1], est comme le point de rencontre des religions ou des mythes dionysiaques et posidoniens. Une légende [2] rapportait, qu'en se rendant d'Icarie à Naxos, sur un vaisseau tyrrhénien, Dionysos avait changé en dauphins les matelots qui voulaient le vendre [3]. Cette introduction des dauphins dans l'histoire du dieu du vin est un fait fort digne de remarque. S'il était complétement isolé, et ne rencontrait dans le cycle des mythes bacchiques rien d'analogue, on pourrait le regarder comme une de ces fables sans valeur et sans portée, enfantées par l'imagination populaire. Mais il n'en est point ainsi, et des rapprochements donnent à cette légende une signification très-réelle. En effet, nous voyons un assez grand

[1] Homère, Hymn. 25, 8; Théocrit. XXVI, 33.

[2] Hygin. Astron. XVII, p. 460, ed. Staveren.

[3] *Voy.* Liv. VI, chap. 3, p. 632 de cet ouvrage.

nombre de divinités marines, qui jouaient un rôle dans la légende de Dionysos. Ino, qui s'est offerte à nous comme une forme de Sémélé ou de la lune (voy. note 6 de ce livre), est aussi une déesse des eaux. On racontait à Brasies, dans le Péloponèse, au sujet de Sémélé, une légende très-analogue à celle dont Ino et Mélicerte étaient l'objet [1] : Bacchus, enfermé dans un coffre, avait été jeté à la mer avec Sémélé, sa mère, par ordre de Cadmus ; et les flots avaient poussé sur le rivage de Brasies le jeune dieu, lorsqu'il respirait encore. Or, une légende racontait aussi que le corps de Mélicerte avait été apporté par les vagues sur le rivage de Corinthe. Cette même Ino, qui était la mère de Mélicerte, avait, suivant la première tradition, emporté Bacchus sauvé des eaux, et l'avait élevé dans sa grotte [1]. Le nom de Leucothée, qui lui est donné, indique une divinité lunaire, et toutes les mères attribuées à Dionysos ont le caractère de ces divinités. Enfin le dauphin sur lequel Mélicerte et Palémon étaient représentés comme dieux marins, et qui, sans doute, avait donné lieu à la légende d'après laquelle ce fils d'Athamas avait été amené au rivage par un dauphin, nous reporte aux matelots tyrrhéniens que Bacchus métamorphosa en dauphins.

Athamas, le père de Mélicerte, se rattache également aux mythes qui nous occupent. On racontait, à son sujet, une légende qui reparaît dans l'histoire de tous les sectateurs du dieu du vin (voy. note 11 de ce livre). Ce roi d'Orchomène avait tué, disait-on, dans un accès de frénésie, son fils Léarque, qu'il avait pris pour une bête fauve [3]; et c'était, ajoutait-on, à cette occasion, qu'Ino s'était précipitée dans la mer avec Mélicerte.

Les Hyades, que l'on donnait pour nourrices à Bacchus, se rattachent aussi aux divinités marines ; elles sont filles de l'Océan [4]. Elles s'étaient enfuies vers Téthys pour échapper à

[1] Pausan. II, 1, 3 ; Plutarch. Symp. V, 9.

[2] Pausan. III, 24, 3.

[3] Hygin. Fab. 2 ; Apollod. III, 4, 3 ; Pausan. I, 24, 11.

[4] Ovid. Fast. V, 169.

Lycurgue[1]; cette même Téthys avait aussi accueilli Bacchus, qui fuyait pour un pareil motif[2]. Enfin le nom d'Hyades rappelle la pluie, l'eau. Nous verrons, à la note 11, en examinant dans tout son ensemble le mythe de la venue de Dionysos en Grèce, que ces analogies ne s'arrêtent pas là, et que le dieu présente, sous diverses faces, le caractère d'une personnification mâle du principe humide.

§ 2. La mention qui est faite des Tyrrhéniens dans la légende dont nous venons de nous occuper, nous amène naturellement à parler du culte de Dionysos dans l'Italie méridionale. Le mythe de Mélicerte semble, en effet, être le lien qui unit les traditions italiques et les traditions helléniques sur ce dieu. Le poëte Arion, auquel s'attachait une légende absolument semblable à celle de ce dieu marin, voulait, au dire d'Hérodote (lib. I, cap. 13), se rendre de Grèce en Italie. Des héros dans l'histoire desquels le dauphin jouait le même rôle que dans le mythe de Mélicerte, Taras et Phalante, passaient pour être venus du Péloponèse dans l'Italie méridionale, où ils avaient fondé Tarente. Suivant une autre tradition, que nous a conservée le grand Etymologiste (Etym. magn. par. 525, ed. Sylb. col. 476), Dionysos, après avoir porté la guerre en Tyrrhénie, laissa dans l'Italie les Silènes les plus vieux, qui se livrèrent à la culture de la vigne et rendirent l'Italie fertile en vins. Sophocle (Antig., v. 1130, 1132) invoque Bacchus comme un dieu qui règne sur l'Italie, Κλυτὰν ὃς ἀμφέπεις Ἰταλίαν. Ces témoignages donnent à penser que le culte du Dionysos hellénique avait été porté en Italie par les Tyrrhéniens.

Ce Bacchus italique portait le nom d'Hébon, ainsi que nous l'apprennent les médailles (Eckhel, I, p. 126, 139). Il était représenté par un taureau à face humaine (Brunck, Analect. t. II, p. 517). Nous avons vu, en effet, que le taureau était un des attributs les plus ordinaires du Dionysos hellénique.

[1] Hygin. P. Astr. II, 21.

[2] Homer. Iliad. VI, 135.

Macrobe nous dit positivement (Saturn. lib. I, p. 244, ed. Pontan.) que les Napolitains donnaient, chez eux, à Bacchus le nom de Hébon. Ils le représentaient, ajoute-t-il, avec la figure d'un vieillard barbu, *barbata specie*, *senili quoque;* ce qui nous rappelle le Bacchus Pogon des vases peints, et confirme l'origine hellénique de cette divinité, dont le culte s'étendit jusqu'en Étrurie (T. Liv. XXXIX, 8. Cf. Lanzi, Saggio di lingua etrusca, II, p. 221 sq. Gerhard, Etrusk. Spiegel. I, 5. 43).

Ce dieu Hébon se rattache vraisemblablement au *Liber* latin, le *Lœbasius* [1] des Sabins (Servius ad Virg. Georg. 17). Celui-ci, dont on faisait dériver le nom de *libare*, féconder, et qui présidait à la naissance des enfants, aussi bien qu'à la culture de la vigne et des céréales (S. Augustin. de Civit. Dei, VI, 9), paraît avoir été, de même que Dionysos, une personnification de la puissance créatrice. Son nom et celui de sa déesse parédre, *Libera*, rappellent la dyade grecque de Coros et de Cora. Les fêtes de Liber rappelaient celles de Bacchus; (Cf. Preller, ap. Pauly, Encycl., art. Liber., p. 1023-1024); on s'y couronnait de même de lierre (Varron. de ling. lat., VI, 14), et on promenait triomphalement le Phallus (Clem. Alex, Protr. p. 12. Euseb. Præp. ev. II. 3). Ces ressemblances, prises en elles-mêmes, sont un peu vagues, sans doute; mais, rapprochées de celles de Hébon et de Dionysos, elles donnent un certain degré de vraisemblance à l'hypothèse qui admet que le culte du dieu des champs avait été porté de Grèce, ou peut-être de l'Asie-mineure, en Italie, hypothèse qu'adoptait Virgile lorsqu'il écrivait dans les Géorgiques (II, 385, sq.).

Necnon Ausonii Troja gens missa coloni
Versibus incomptis ludunt risuque soluto,
Oraque corticibus sumunt horrenda cavatis,
Et te, Bacche, vocant per carmina læta tibique
Oscilla ex alta suspendunt mollia pinu.

(A. M.)

[1] L'étymologie du nom de Hébon a occupé plusieurs antiquaires.

NOTE 9 : *Des origines asiatique et indienne du culte de Dionysos ; recherche de la véritable patrie de ce dieu, considéré surtout comme* Dieu du vin. (Chap. II, p. 81.)

Après avoir lu l'exposé du système auquel s'est arrêté M. Creuzer, on sent que, malgré tout ce qu'il offre d'ingénieux, il est loin d'avoir dissipé les nombreuses obscurités dont l'histoire du culte dionysiaque est entourée. Nous chercherons dans cette note et les suivantes à mettre un peu d'ordre dans les faits nombreux que sa vaste érudition a rassemblés sur cette grave et intéressante question ; nous efforçant d'indiquer ce que ses idées offrent de trop absolu, nous grouperons les témoignages, nous les classerons chronologiquement, afin que le lecteur puisse facilement saisir quelle est l'hypothèse qui offre le plus de vraisemblance et qui s'appuie sur les témoignages les plus sérieux et les plus imposants.

Mettons-nous de côté quelques légendes locales qui n'ont que bien peu de poids dans la question, nous sommes frappés par le caractère général qu'offrent les divers mythes dont Dionysos était l'objet. Ce caractère, c'est celui de dieu voyageur, de dieu conquérant, qui l'accompagne sans cesse. Tantôt il arrive de Thrace en Béotie, tantôt il se transporte en Ibérie, dans l'Asie occidentale et jusque dans l'Inde. En Phrygie, il combat les Amazones ; il parcourt toutes les îles de l'archipel ; il se rend en Cypre. Les mystères célébrés en l'honneur de Bacchus sont de même transportés par les poëtes et les mythographes dans tous les pays, et chacun leur attribue presque une patrie différente.

Quelle que ce soit celle de ces contrées à laquelle on doive s'arrêter comme étant la terre où notre divinité avait réellement commencé d'être honorée, il faut reconnaître que le

Quelques-uns le font dériver de Ἡϐάω, *adolesco, pubesco*. Quant à nous, nous ne sommes pas éloignés de croire qu'il appartient au même radical que Sabazius. Ἥϐων avec l'esprit rude est le même mot que Σήϐων.

culte dionysiaque avait opéré de véritables migrations; et comme toutes ces migrations nous reportent hors de la Grèce propre, comme elles se rattachent à des pays asiatiques ou du moins limitrophes de l'Asie, on est conduit déjà par ce seul fait, à admettre que ce fut en Asie que prit naissance la religion de Bacchus.

Cette première donnée est confirmée par le caractère attribué à ce dieu sur les anciens monuments helléniques. Sur les vases, nous le voyons représenté avec le port sage et noble des Orientaux. Il est revêtu de l'ample bassara lydienne; sur sa riche chevelure, qui tombe en boucles élégantes, repose un large diadème. Ce n'est que dans les monuments d'une époque plus récente, que Bacchus a reçu un caractère purement grec, qu'il apparaît avec des formes presque féminines et cette nudité que les artistes helléniques se plaisaient à donner à leurs dieux.

Mais ce n'est pas seulement le costume, le port qui, dans le Dionysos primitif, accuse une origine asiatique, c'est encore tout le cortége qui l'environne. La panthère, l'âne, animaux originaires de l'Asie, servent de monture à sa suite ou à lui-même.

Ainsi, Bacchus nous apparaît sous des formes tout orientales. Au temps d'Homère, il est déjà représenté comme honoré dans la Crète et dans la Thrace. Son introduction en Europe remontait donc à un âge antérieur aux temps homériques.

L'étude de l'histoire de l'établissement du culte dionysiaque en Grèce nous l'a montré arrivant de la Phrygie et de la Thrace, dans la Béotie et chez les diverses populations helléniques (voy. note 8 de ce livre). Nous n'avons donc à rechercher ici que la contrée d'où il était parvenu jusqu'à cette extrémité de l'Asie occidentale. Y était-il né, ou arrivait-il de pays limitrophes ou plus éloignés?

Pour répondre à cette question, remarquons que les analogies du culte de Sabazius avec celui des diverses divinités solaires de l'Asie antérieure, sont trop frappantes pour que nous

puissions admettre que ce culte constituât en Phrygie un culte à part et distinct de ceux qu'avaient adoptés les religions des peuples voisins. Les rites célébrés en l'honneur de la grande mère de l'Ida et de Pessinonte, rappellent entièrement ceux de la déesse syrienne d'Hiérapolis, Astarté. La Phrygie paraît avoir tenu à la Phénicie, à l'Assyrie, à la Syrie, par son état social et ses mœurs. D'ailleurs, la Phénicie, attribuée pour patrie à Cadmus, montre que le souvenir d'une origine phénicienne avait été apporté de Thrace en Grèce avec le culte dionysiaque même.

Le vin, dont on faisait remonter l'invention à Bacchus, devait constituer un des attributs essentiels de ce dieu, un de ceux qui le caractérisaient davantage, puisqu'il avait frappé les populations helléniques, au point d'effacer en quelque sorte chez elles tous les autres. Or, l'invention de cette liqueur nous reporte encore vers l'Asie occidentale. Les plus anciennes traditions que nous connaissions, celles des Hébreux, en faisaient honneur à Noé. C'est à la langue de ce peuple que fut emprunté par les races de souche indo-européenne le nom du vin. L'hébreu יין (*hïaïn*), identique à l'arabe وين (*waïn*), est en effet le radical d'οἶνος, écrit Ϝοῖνος par les Éoliens, d'où dérivent le latin *vinum* et notre mot *vin*, le germanique *wein*, le slave et l'italien *vino*. M. Pott a, il est vrai, cherché dans le sanscrit la racine de ces noms (Etymologische Forschungen, I, 120; II, 246); mais l'étymologie proposée par lui, et qui fait dériver le mot du radical *ve*, exprimant l'idée de courbure, d'enlacement, et par suite le cep de la vigne, radical auquel serait joint le suffixe *no*, est on ne peut plus forcée. J. H. Voss, qui veut que le vin ait été inventé dans la Thrace, d'où il croit Dionysos originaire, s'efforce d'établir que le nom d'οἶνος a été porté par les Grecs aux Phéniciens, qui l'ont communiqué à leur tour aux Hébreux (Mytholog. Forschung., I, p. 33, 19). La science étymologique et la connaissance de la filiation des langues ont fait de grands progrès depuis cet ingénieux antiquaire, et nous n'en sommes plus aujourd'hui à aller chercher dans la langue thrace l'origine des

mots hébreux. J. H. Voss prétend que le vin que Noé découvrit, n'était pas précisément celui que les Grecs connaissaient, que c'était une liqueur fermentée, plus grossièrement préparée, analogue à celle que l'on retirait du palmier, des baies de certains arbustes et des céréales. Ces liqueurs portaient, dit-il, chez les peuples sémitiques le nom générique de שכר, *schéchar*, c'est-à-dire *boisson forte*, *énivrante*. Les Hébreux ne connurent pas d'autre vin que le vin doux ou *schéchar*, jusqu'à la fin du règne de David. L'usage du vin fermenté, dont les Grecs apprirent ensuite à tempérer l'âpreté en y mêlant de l'eau, fut apporté avec le nom que ce peuple lui donnait aux populations de la Palestine. Dès lors, le nom de *schéchar* fut abandonné dans l'usage habituel, et il fit place à celui de *hiaïn*, qui n'est que le mot grec Ϝοῖνος altéré (οι se prononçait *i* chez les Hellènes). Si le mot de *hiaïn* se rencontre dans la Genèse, c'est, selon Voss, une substitution des âges postérieurs; pour rendre le texte plus intelligible, on aura fait disparaître le mot *schéchar* qui n'était plus usité, et qui ne se rencontre plus guère employé que concurremment avec *hiaïn*, afin de faire sentir la différence des deux boissons. On voit que de suppositions gratuites l'auteur des *Mythologische Forschungen* est obligé de faire, pour échapper à l'objection terrible que l'antiquité de la tradition élève contre son système. La plupart des commentateurs anciens de l'Écriture sainte entendent le mot *schéchar* dans le sens de *vin fort, vin vieux,* par opposition au mot *hiaïn*, qui désigne le vin nouveau. Cette interprétation n'est nullement favorable au système de Voss; car si ce mot se fût appliqué au vin préparé suivant l'antique procédé, il eût désigné le vin doux, le vin nouveau. D'ailleurs, rien n'autorise à admettre une substitution du mot יין, dans le texte de la Genèse, à celui de שכר ; d'autant plus que ce mot se rencontre plusieurs fois, non-seulement dans ce livre, mais encore dans les autres parties du Pentateuque. Voss allègue qu'on ne peut découvrir la racine de ce mot en hébreu, tandis que οἶνος appartient en grec à un radical facile à déterminer. Il est vrai que pour que rien ne vienne démentir son assertion, cet antiquaire se hâte

de repousser la racine ינה *janah*, que les hébraïsants ont généralement admise (cf. E. Meier, Hebräisch. Wurzelwœrterbuch, p. 54), en se fondant sur ce que l'idée de presser, que renferme cette racine, n'a pu servir à désigner une liqueur que Noé n'avait certainement pas obtenue à l'aide du pressoir. Voss oublie que le mot n'est donné par personne comme remontant au temps de ce patriarche, et que toute la question est de savoir s'il est aussi ancien que la Genèse. Le nom du Dionysos phrygien, Sabazius, trouve aussi sa racine dans les langues sémitiques; et cette circonstance ajoute un nouveau degré de probabilité à ce que nous venons de dire. En hébreu סבא *siba*, *seba*, *saba* signifie *vin pur*, et *ivre*, en changeant les points diacritiques. Et cette étymologie est beaucoup plus vraisemblable, à notre avis, que celle qui fait dériver le nom de Sabazius de celui de *Siva*.

C'est non-seulement le mot que nous trouvons, dès la plus haute antiquité, dans la Syrie et la Palestine, c'est encore la chose. Tous les naturalistes qui ont visité ces contrées ont constaté que la vigne y était indigène (cf. Dureau de la Malle, Économie politique des Romains, tome II, p. 104). Le plus ancien témoignage grec que nous ayons sur Nysa, celui d'Homère, nous apprend qu'il y a une ville de Nysa située sur une haute montagne couverte d'arbres fleuris, assez loin de la Phénicie, plus près des eaux de l'Égypte. Ce passage et quatre autres de Diodore de Sicile (III, 65, p. 235, ed. Wesseling; I, 19, III, 64, 65; IV, 2), fixent d'une manière générale la position de Nysa dans l'Arabie, entre le Nil et la Phénicie. Pline est plus précis; il met Nysa en Palestine, sur les frontières de l'Arabie (Hist. nat., lib. 5, c. 16). Étienne de Byzance (de Urbib., v. Nysa) est du même avis. Nysa ou Scythopolis, dit-il, ville de Cœlé-Syrie, dans l'Ammonite. Enfin Josèphe (Ant. jud. XII, VIII, 5, p. 620, ed. Havercamp) nous apprend que cette ville de Nysa, nommée ensuite par les Grecs Scythopolis, s'appelait de son temps Bethsané, et était située au bout d'une grande plaine, au delà du Jourdain. Dans un fragment du médecin Philonide, rapporté par Athénée (lib. XV, c. 5), il est

dit que Bacchus apporta la vigne de la mer Rouge en Grèce (cf. Dureau de la Malle, *ibid.;* ce savant remarque fort bien que l'épithète d'εὐδαίμων, donnée à l'Arabie dans le texte de Diodore, est une glose). On connaît la grosseur des grappes de raisin apportées à Moïse des environs d'Hébron (Numer. XII, 29, 24).

Le surnom de Bassareus donné à Bacchus avait été expliqué, avec quelque vraisemblance, par l'hébreu בצר, *vendanger*, et dans ce cas le nom du vêtement serait dérivé du dieu qui le portait. Mais M. Movers (*Die Phönizier.* I. 23) a fait voir que ce mot était dérivé du radical sémitique בשרים, qui a donné naissance à l'arabe بشر, lequel signifie *peau;* et les anciens s'accordaient à nous dire que le mot *Bassareus* désignait, dans la langue thraco-phrygienne, la peau de renard ou de panthère dont se couvraient les bacchantes (Lobeck, Aglaophamus, p. 293). Toutes les probabilités nous conduisent donc à chercher dans la Palestine et la Syrie la patrie de la divinité du vin, et par conséquent le lieu du premier établissement du culte de Dionysos.

C'est également chez les peuples de langue sémitique que nous trouvons l'explication de l'association de l'âne au culte du dieu vinifère. Le vin pur porte en hébreu, à raison de sa couleur, le nom de חמר khémèr, qui appartient au même radical que le nom arabe du vin خمر ; et l'âne s'appelle חמור en hébreu, حمار en arabe; ce nom est également dérivé de ce radical, lequel implique l'idée de rouge et qui se retrouve encore dans le nom d'*Himyarites*, حمير, donné aux habitants du Mahreb, peuple qui a une communauté d'origine avec les Phéniciens [1].

[1] Il est fort remarquable que le mot φοῖνιξ ait servi à désigner chez les Grecs le peuple de la Phénicie, le palmier et la couleur rouge, et qu'en même temps, chez les peuples sémitiques, les mots : rouge, أحمر, חמר, palmier תמר, حمير, le nom des Himyarites, appartiennent à la même racine, tandis que le mot אדם signifie à la fois, la couleur rouge et le pays d'Idumée. Le mot οἶνος, du reste, appartient à la même racine que φοίνιξ.

M. Fulg. Fresnel (Journ. asiatiq., 4e sér., tom. 6, p. 231) a cherché chez ces Himyarites la patrie de Dionysos. Il a cru retrouver dans la montagne de Loûs ou Noûs, située à quarante lieues à l'Est de Z-hafâr, la Nysa que les traditions helléniques reportaient plus au Nord; et il est porté à adopter avec Pococke l'identification du dieu grec avec le Dhou-Nouwâs des Arabes. L'existence d'une tradition analogue à celle de Dionysos chez les Joctanides, qui, comme les Cananéens, reconnaissaient Noé pour leur ancôtre, ne ferait que confirmer notre opinion sur l'origine syrienne du mythe dionysiaque. M. Movers (Die Phönizier. I. 339) a cru reconnaître d'un autre côté le Dionysos grec dans le *Dusares* ou Dhou-Sair des Arabes, appelé par Marinus et Damascius θυανδρίτης, et dont le nom signifie *dieu du feu*. Il admet son identité avec *Baal-Khamon* ou *Moloch*. Ajoutons à ces rapprochements que le nom de Sabazius rappelle celui de שבא, qui désignait précisément chez les Hébreux la race des Joctanides. Gesenius a rapproché ce nom de l'Ethiopien Sabâ, qui signifie *homme*. Ce rapprochement confirmerait l'étymologie de M. Fresnel, qui propose de voir dans Dionysos דו אנש, le père des hommes, le dieu suprême et créateur, comme Noé, père du genre humain. Des recherches ultérieures montreront ce que les conjectures de MM. Movers et Fresnel peuvent avoir de fondé.

On sait combien, dans les notions géographiques si imparfaites des Grecs et des Romains, les contrées des bords méridionaux de la mer Rouge et de l'Yémen se confondaient avec celles qui avoisinent l'Indus. Le nom d'Indiens, d'Inde, fut étendu longtemps aux Homérites ou Himyarites, et aux Éthiopiens. Il n'est donc pas étonnant que Nysa étant placée sur les confins de l'Arabie, on l'ait ensuite repoussée jusqu'aux Indes.

Quand les conquêtes d'Alexandre eurent ouvert des relations entre la Grèce et les contrées situées dans le voisinage de l'Indus, les doctrines brahmiques commencèrent à être connues des Occidentaux. Ceux-ci ne furent pas sans y découvrir des divinités analogues à leur Dionysos. Siva offrait, en effet, avec lui, des ressemblances qui pouvaient tenir aux

notions religieuses que les Aryas avaient apportées du plateau occidental de l'Asie, au delà de l'Himalaya. Le mont Mérou, sur lequel on plaçait sa demeure et le lieu de sa naissance, rappelait par son nom la cuisse (μηρός) de Jupiter, dont les poëtes faisaient sortir Bacchus. Siva, disent les Hindous, a doté les hommes du figuier et de la vigne ; il n'en fallut pas davantage pour convaincre les Grecs que leur Dionysos était né dans l'Inde. Ils assimilèrent Nysa à Nagara ou Djelal-abad ; ils placèrent la montagne du même nom vraisemblablement dans la chaîne de l'Hindou-Koh, l'identifiant sans doute au Soufid-Koh, ou montagne blanche, sur lequel abondent le lierre et la vigne, plantes qui leur rappelaient leur dieu. Nysa et Mérou se confondirent (cf. Diod. Sic., lib. 2, c. 58; Arrian. Expedit. Alex., lib. 5). Diodore, Arrien, Quinte-Curce, Philostrate, conduits par ces assimilations postérieures, étendirent jusqu'à l'Inde les voyages du dieu. Toute une légende de son expédition sur l'Euphrate et sur l'Indus, s'accrédita parmi les fables populaires (Pausanias, lib. X, c. 29). On réunit aussi sur la tête de Dionysos les souvenirs du mythe d'Hercule, que l'on prétendait également reconnaître parmi les héros des traditions hindoues ; et Nonnus, s'emparant de ces créations nouvelles de l'imagination, les rattacha aux anciennes légendes pour en composer son poëme. La nouveauté de ces données trahit l'origine récente de ce mythe d'un Bacchus indien. M. Ouwaroff a très-bien fait voir, dans sa dissertation sur Nonnus, que les notions nouvelles et infiniment plus complètes qu'a données ce poëte dans son épopée, indiquent que l'Inde n'était connue que depuis peu, et qu'à mesure qu'on y avait pénétré davantage, on avait enrichi la légende dionysiaque de faits qui ajoutaient de plus en plus à sa physionomie indienne.

Strabon (lib. XV, p. 586) ne fut pas dupe de ces inventions des âges postérieurs à Alexandre ; il reconnut que cette expédition de Dionysos sur l'Indus, n'était qu'une fable récente, qu'on n'en trouvait aucune trace chez les anciens mythologues. Le personnage de Bacchus avait une assez grande ressemblance avec Hercule : c'étaient tous deux des dieux ou

des héros solaires. D'après une idée sans doute d'origine phénicienne, Hercule était supposé avoir élevé des colonnes à l'extrémité de l'univers, colonnes qui faisaient allusion peut-être aux limites du monde, que le soleil atteint dans sa course. C'était donc une opinion antique que les Grecs adoptèrent, de placer ces colonnes mystérieuses dans les contrées les plus lointaines qu'on connût. Conformément à cette croyance, Alexandre, qui, dans son orgueil, aimait d'ailleurs à se comparer à Hercule, fit élever des colonnes au terme de son expédition comme aux lieux les plus éloignés de l'univers. C'est au moins ce que nous apprend Quinte-Curce (lib. 9, c. 4). Les flatteurs du monarque durent dès lors regarder ces lieux, placés dans le pays des Oxydraques, comme le terme de l'expédition d'Hercule. Et la poésie, associant, confondant avec ce héros, Bacchus, qui offrait avec lui une grande analogie d'attributs, placèrent aussi aux Indes le terme des voyages de ce dieu conquérant.

Ainsi, tandis que d'une part des analogies remarquées entre certains dieux grecs et hindous faisaient reculer jusque sur les bords de l'Indus la montagne de Nysa, que les Grecs avait constamment cherchée dans des contrées lointaines, les souvenirs de l'expédition d'Alexandre, des colonnes qu'à l'instar d'Hercule, son modèle, il avait élevées en ce pays, faisaient prolonger les voyages de Bacchus, confondu avec cette divinité solaire, jusque dans les mêmes régions.

C'est donc à tort, selon nous, que M. de Bohlen a voulu faire venir directement de l'Inde le Dionysos grec. L'étymologie qu'il propose pour la fameuse acclamation phrygienne *Nama sabasio*, interprétée par lui selon le sanscrit *Namas sivadevâya* (d. alt. Indien. I, 148), n'a point assez de poids pour aller contre les raisons que nous venons de faire valoir. Sans doute il existe quelque analogie entre les noms de Siva et de *Saba*, *Siba*. Le Mahadéva des Hindous rappelle en bien des points le Dionysos hellénique, le Sabazius phrygien. Mais si ces ressemblances ne sont point fortuites, elles peuvent tenir à la parenté des Grecs et des Aryas, descendus d'une souche

commune. Elles peuvent s'expliquer par ce fait, que les nouvelles recherches historiques rendent de plus en plus vraisemblables, c'est que ces peuples avaient puisé à une même source, aux antiques traditions de la Chaldée, berceau commun de leur civilisation. Bacchus peut avoir émigré à la fois à l'Orient et à l'Occident, et, dans ces deux migrations opposées, avoir revêtu des caractères nouveaux, avoir subi dans son culte des modifications appropriées aux peuples chez lesquels il fut adoré.

Sans donc poser hardiment ces conclusions, nous dirons que les analogies qui ont frappé M. Creuzer, sont généralement postérieures à Alexandre, et dues à un travail de raccordement fait après coup; quant à celles qui peuvent être plus anciennes, elles tiennent à la parenté primitive qui rattache les croyances des peuples comme leurs langues et leurs civilisations. (A. M.)

Note 10. *Des rapports de Dionysos avec l'Égypte; examen de l'origine égyptienne attribuée à ce dieu.* (Chap. II. p. 97.)

Nous avons essayé de faire voir, dans la note 9 de ce livre, quelles relations les mythes de Dionysos nous faisaient entrevoir entre ce dieu et les divinités de l'Inde et de l'Asie. Il nous reste à parler des légendes qui le rattachent à l'Égypte.

Si nous comparons le Bacchus des premiers temps de la Grèce, celui qui fut apporté de Thrace dans ce pays, avec les divinités de l'Égypte, nous ne lui trouvons, avec celles-ci, avec Osiris en particulier, aucune ressemblance assez frappante, aucune analogie assez marquée pour que nous soyons contraint d'admettre entre eux un lien direct de filiation. Osiris est un dieu solaire; il préside comme tel à la génération, à la reproduction. Cette identité d'attributions doit, sans doute, entraîner une certaine conformité dans leur caractère. Mais, à part ces traits généraux communs, Dionysos se distingue nettement d'Osiris. La légende du fils de Sémélé n'est en rien

celle du roi de l'Amenthi, celle du moins qui était véritablement égyptienne; car il n'est pas besoin de dire que nous ne parlons pas ici de la légende que les Grecs fabriquèrent au dieu, en associant quelques données égyptiennes aux fables dont devint l'objet le Dionysos des âges postérieurs à Alexandre. Dans les fêtes célébrées en l'honneur d'Osiris, on observait des rites, on gardait un silence, qui étaient fort loin des scènes bruyantes et joyeuses des Dionysiaques. La triade divine d'Osiris, d'Isis et d'Horus ou Harpocrate, c'est-à-dire Horus enfant, se cherche vainement dans la généalogie du Bacchus hellénique. Enfin les symboles que les monuments de l'Égypte donnent à Osiris, sont complétement étrangers à ceux que l'on attribuait à Dionysos.

Ainsi, examiné en lui-même, le culte antique de Bacchus n'accuse aucune origine égyptienne; de plus, les souvenirs qui se rattachaient à son établissement, nous reportent vers une tout autre contrée que les bords du Nil; c'est de la Thrace, c'est de la Phrygie que la tradition le fait arriver en Grèce. Quelques mythes, quelques traits de la généalogie du dieu lui assignent, il est vrai, l'Égypte pour patrie; mais ces témoignages sont d'une époque fort postérieure, et ont été évidemment dictés par la fausse opinion que les Grecs se formèrent plus tard sur l'histoire de leur Dionysos; ils émanent des idées systématiques qui leur faisaient chercher en Égypte l'origine de toutes leurs divinités.

Depuis l'époque si reculée, à laquelle se placerait l'arrivée de la colonie de Danaüs, jusqu'au règne de Psamméti-chus, vers la XXXIe Olympiade, il n'exista aucune relation entre la Grèce et l'Égypte, et les Hellènes n'auraient, sur ce dernier pays, que des notions vagues et mêlées de fables. Cette absence de communications entre les deux contrées vient donc se joindre au silence des traditions réellement anciennes, pour faire repousser l'origine égyptienne que certains auteurs ont attribuée à Dionysos.

Lorsque, au lieu de s'en tenir au Dionysos hellénique, on remonte au Sabazius phrygien, dont il était issu, on trouve

que les faibles traits de ressemblance qui peuvent exister entre Osiris et les divinités grecques, se complètent, se grossissent et frappent davantage. Bacchus, dans sa forme asiatique, se rapprochait plus d'Osiris que le dieu champêtre adoré aux Anthestéries, aux Ascolies et aux Dionysies du mois de Poseidon. Il nous apparaît avec un caractère plus manifestement solaire; c'est le dieu du principe fécondant de la nature entière. Il est à la fois, comme Osiris-Horus, le fils et l'époux de Cybèle, la déesse-mère phrygienne, l'Isis de l'Asie Mineure, qui, sous le nom d'Hippa, le nourrit sur le mont Tmolus; sous la forme de l'enfant Iacchus, il répond à Horus, à Harpocrate, fils de Déméter-Isis; comme homme fait, il devint l'époux de Cora ou Proserpine, qui est encore la même déesse.

Si donc c'est en remontant à la source asiatique qu'on retrouve plus nombreux les éléments égyptiens, si ceux-ci s'effacent, au contraire, dans la Grèce, il faut reconnaître que l'analogie entre Osiris et Bacchus tenait à celle de Sabazius, de Iacchus, du dieu phrygien en un mot, dont il était la forme hellénique, avec la divinité de l'Égypte.

L'étude des religions de l'Asie occidentale fait voir quels nombreux points de ressemblance existaient entre les divinités des bords du Nil et celles de la Phénicie, de la Syrie, dont le culte se propagea ensuite dans la Phrygie, la Lydie et la Cappadoce. Les mythes d'Attis et de Cybèle, d'Adonis et d'Astarté, offrent, avec celui d'Osiris et d'Isis, une analogie qui ne peut échapper. Et l'on ne saurait se défendre de la pensée que ces religions avaient, en partie, des origines communes, comme l'a montré M. Guigniaut dans les Notes et Éclaircissements sur le livre IV de cet ouvrage.

Si la légende de Bacchus tué par les Titans, que semble reproduire celle du meurtre de ce dieu par Persée, a une origine ancienne; si les Omophagies, qui se célébraient à Chio et à Ténédos (Cf. Porphyr., de abstinent., lib. 2, c. 56; Sainte-Croix, Mystères, tom. II, p. 46) en commémoration de cet attentat, remontent à des temps reculés, il faut croire que le

Dionysos asiatique avait emprunté ces traits à Osiris tué, comme on sait, par Typhon. En effet, Jupiter, recueillant les membres dispersés de Bacchus, rappelle en tout point Isis rassemblant les restes épars de son époux. Nous sommes d'autant plus porté à admettre cette antiquité du mythe osiridien en Asie, que nous retrouvons en Crète la même tradition. La population de cette île célébrait tous les trois ans des fêtes funéraires, dans lesquelles étaient représentées toutes les circonstances de la mort de Dionysos. On déchirait un taureau vivant et on en dispersait les membres (Clem. Alex., Protrept. 12, 5; Firmicus Maternus, de error. prof. relig., c. 6). On sait que le culte de Dionysos était fort ancien en Crète, et combien la légende d'Ariadne, qui s'y rattachait, était célèbre dans cette île. Dans ce Dionysos-taureau crétois, il est difficile de ne pas reconnaître une divinité solaire.

Lorsque les Grecs commencèrent à connaître l'Égypte, ils furent frappés de la ressemblance que leur Dionysos avait avec Osiris. Pour l'expliquer, ils eurent recours, dans l'ignorance où ils étaient de la marche que les dogmes égyptiens avaient suivie avant de pénétrer chez eux, à l'hypothèse d'une introduction directe. Cependant ils avaient conservé quelque souvenir de l'origine asiatique de Dionysos. La nécessité d'accorder ces traditions avec leur opinion, les a fait tomber dans des contradictions qui ont dû fort embarrasser les mythographes.

Hérodote (lib. II, c. 49) nous fournit un exemple frappant de ces contradictions. En parlant de Dionysos, il admet l'introduction de son culte en Béotie par le Phénicien Cadmus. C'est la tradition qu'il suit d'abord : mais ensuite il veut l'accorder avec l'opinion qu'il a conçue en Égypte, à savoir, que ce même Dionysos a été apporté de ce pays en Grèce. Il a recours alors à une de ces hypothèses qui ne faisaient jamais défaut aux Hellènes pour appuyer leurs systèmes; il avance que Mélampus avait appris de l'Égypte, entre autres cérémonies, celles du culte de Dionysos, sans s'embarrasser de l'anachronisme qu'il introduit de la sorte. Il suffit, à notre avis, de lire

les passages de l'écrivain d'Halicarnasse, pour reconnaître qu'il ne fait venir Mélampus d'Égypte qu'afin d'expliquer l'origine égyptienne qu'il attribue aux rites dionysiaques. C'est là, une hypothèse à laquelle son opinion l'a forcément conduit. En plaçant ce même Mélampus parmi les contemporains et les disciples de Cadmus, il essaye de ne point aller contre la tradition hellénique, qui rapportait à ce personnage asiatique l'établissement de la religion de Bacchus. Il est donc inutile d'imaginer deux Mélampus, afin de trancher la difficulté. Cette nouvelle hypothèse ne ferait pas, d'ailleurs, disparaître la contradiction des faits qu'Hérodote associe.

La croyance à l'origine égyptienne de la plupart des divinités helléniques se propagea bientôt dans toute la Grèce, accréditée d'une part par l'orgueil des Égyptiens, et de l'autre par les emprunts que les Orphiques firent à l'Égypte, et qui rapprochaient davantage Osiris de Dionysos. On sait, par le témoignage de Pausanias (Eliac., 62, 20), que les Égyptiens allaient jusqu'à faire sortir de leur nation Orphée et Amphion, tant ils s'étaient infatués de l'idée que la Grèce leur devait toutes ses institutions religieuses.

C'est sous l'empire de ces opinions, comparativement modernes, sur la provenance égyptienne de Dionysos, que certains mythographes firent voyager le dieu en Libye. Ils se conformaient en cela à l'esprit des légendes dionysiaques, qui faisaient parcourir à Bacchus toutes les contrées où existait un culte analogue au sien. La Libye était l'un des centres du culte d'Ammon, que les Grecs identifièrent à Dionysos, ou lui attribuèrent pour père. Tout ce voyage raconté par Hermippe (ap. Hygin., Astron., II, XX) était une invention fort moderne, où les dogmes des diverses croyances avaient été confondus. C'est encore par une identification de Bacchus avec Ammon que Diodore (lib. III, c. 65) fait dire aux habitants de la côte d'Afrique, que le dieu grec avait pris naissance parmi eux.

La parenté avec l'Égypte que Dionysos nous a offerte dans

sa généalogie (voyez la note 6 de ce livre) est due à des inventions, des identifications opérées sous l'action du syncrétisme alexandrin. Et si elle nous offre la preuve de rapprochements établis entre Osiris et Bacchus, elle ne met pas pour cela le premier de ces dieux en rapport direct avec l'ancienne divinité apportée par la colonie cadméenne. Nous verrons, en examinant les mystères, comment s'était accomplie cette fusion de l'hellénisme avec les doctrines de l'Égypte. (A. M.)

Note 11. *De l'introduction du culte de Dionysos en Grèce; origine thraco-syrienne de ce dieu; son caractère primitif.* (Ch. II, p. 113.)

La recherche des circonstances qui ont accompagné l'établissement du culte de Dionysos en Grèce, la détermination des contrées d'où ce culte avait été apporté, la fixation du caractère qu'il avait à l'origine, constituent une des questions les plus difficiles, les plus complexes, que présente la mythologie hellénique. Nous avons fait voir, dans la note 5 de ce livre, combien de systèmes divers ont été proposés à cet égard. On a fait valoir en faveur de chacun d'eux des raisons plus ou moins spécieuses, et cependant on a presque toujours sacrifié, quelque hypothèse qu'on adoptât d'ailleurs, des témoignages importants et des données plausibles.

En essayant de tirer des divers matériaux que les mythologues modernes ont réunis, une solution de la question, nous serons moins exclusif; nous nous efforcerons de tenir compte de tous les témoignages, de toutes les données; mais nous prendrons toujours le soin d'assigner la valeur relative de chacune d'elles, et d'en fixer le sens, afin de nous mettre en garde contre les conclusions précipitées ou trop générales.

Toutes les traditions s'accordent à représenter le culte de Dionysos comme ayant été apporté dans la Grèce par des colonies étrangères. Presque toutes font passer par la Thrace les fondateurs de cette religion nouvelle, qui s'établirent dans

la Béotie, puis pénétrèrent de là dans l'Attique et le Péloponèse. Nous avons vu que, dans la généalogie qu'on attribuait au dieu, certains personnages le rattachaient à la Thrace. Cadmus se rendit de l'île de Rhodes dans cette contrée où mourut sa mère; d'autres traits de la légende de ce héros béotien se rapportent également à la Thrace (Herodot., l. 2, c. 49; Euripid. Phœnic. 639; Strabon, p. 680). Dionysos lui-même s'était rendu, disait-on, dans ce pays, où il avait eu à combattre la résistance du roi Lycurgue. Dépouillé par lui, ce monarque céda la souveraineté à Tharops, zélé partisan du dieu, qui lui enseigna l'orgiastique, c'est-à-dire, les sacrifices et les cérémonies qui devaient composer ses fêtes, l'exaltation de la divinité du vin, ὀργή (Diod. Sic. III, 65). Le mont Nysa, sur lequel de nombreuses traditions faisaient naître Bacchus, était placé fréquemment en Thrace; c'est là, disait-on, qu'il avait été élevé par les nymphes. Mélampus, qui passait pour l'un des fondateurs du culte dionysiaque en Grèce, avait eu pour mère Rhodope, nymphe de Thrace.

Orphée, dont la mort se rattache à l'établissement du même culte, avait été déchiré par les bacchantes de cette contrée. C'était à lui que Tharops, son grand-père, avait transmis, d'après une légende rapportée par Diodore de Sicile (III, 63), la doctrine secrète de Dionysos. Dans Euripide (Rhésus, v. 972), on voit Rhésus porté, après avoir été tué par Ulysse, dans les antres de la Thrace, où il rend des oracles.

Ces témoignages s'accordent parfaitement avec ce que nous savons, d'un autre côté, de la religion des peuplades de la Thrace. La généralité du culte de Bacchus parmi eux ne saurait être mise en doute. Hérodote (lib. 4, c. 7) dit que les Thraces adoraient Bacchus, et place chez eux l'oracle de ce dieu. Euripide (Hécube, v. 1267) nomme Dionysos le devin des Thraces; son culte a été signalé par les anciens à Amphipolis, à Maronée, à Périnthe, sur les monts Hæmus, Rhodope et Orbélos, chez les Agathyrses, les Edoniens, les Bistoniens, les Ciconiens; les Satres avaient un temple et un oracle de

Dionysos dont les Besses étaient les gardiens et les interprètes.

Les fêtes du Dionysos thrace annonçaient un culte grossier et barbare. C'étaient des scènes de licence, de délire provoqué par l'ivresse; car le dieu présidait au vin qu'il avait fait connaître aux hommes, et dont les fumées étaient regardées comme jetant l'homme dans un enthousiasme prophétique, un état divin.

Faut-il admettre avec Voss, que ce culte était né sur le sol de la Thrace, ou avait-il été apporté dans ce pays d'une contrée étrangère? A notre avis, on n'a aucune raison pour localiser en Thrace l'adoration de Dionysos; et tout tend, au contraire, à nous faire croire qu'elle y était venue de l'Asie. En effet, quand on compare le culte du Dionysos thrace et celui du Sabazius phrygien, on est frappé de leur excessive ressemblance. La Thrace n'était séparée de la Phrygie que par un étroit bras de mer, et d'anciennes traditions rapportaient que des colonies étaient passées d'une de ces contrées dans l'autre (Herodot., lib. 7, c. 73). Le surnom de Bacchus, Βάκχος, donné à Dionysos, est un mot d'origine phrygienne (Cf. Voss, Mythol. Forschung. II, p. 1). Ceux de *Clodones*, *Mimallones*, donnés aux Bacchantes, appartiennent au dialecte macédonien, plus voisin qu'aucun autre de la langue thrace.

Le culte de Sabazius, le dieu protecteur de la Phrygie (Orph., Hymn. XLVII) était célébré presque avec les mêmes rites désordonnés que celui de Dionysos; et plus tard, frappés de leur analogie, les Grecs identifièrent les deux divinités. Harpocration et Suidas font Sabazius fils de Bacchus (Suidas, v° Σαβος). Le scholiaste d'Aristophane (in Σφῆκ., v. 9) dit que les Thraces ont donné chez eux le nom de Sabazius au Dionysos hellénique; d'un autre côté Strabon appelle Sabazius le nourrisson, l'élève chéri de Cybèle et de la grande mère. En présence de cette similitude de cultes chez deux peuples aussi voisins que l'étaient les Thraces et les Phrygiens, comment se refuser à croire que Dionysos leur était

commun, bien que les noms de cette divinité présentassent chez eux quelques différences, effet d'une différence de langue et de nationalité?

Maintenant, qui des deux peuples l'avait apporté à l'autre? Évidemment ce furent les Phrygiens, car le culte de Sabazius n'était pas chez eux un culte à part, distinct de la religion nationale. Il se rattachait à celui des grandes divinités asiatiques; il conservait l'empreinte des religions de l'Asie occidentale, pays d'où la Phrygie avait reçu sa langue et sa civilisation. Ce n'était pas seulement dans la Phrygie proprement dite que Sabazius était adoré; il était honoré encore dans la Lydie, et, étudié avec attention, il s'offre à nous dans son alliance avec la grande divinité phrygienne Cybèle, comme une forme nouvelle d'Attis, d'Adonis, de Baal, dieux solaires unis à Astarté, à la Vénus ou Diane orientale, dont ils présentaient parfois le caractère. Sabazius avait même conservé dans les mystères orphiques le nom d'Attis, Ἄττης (Cf. Lobeck. Aglaoph., p. 647. Demosth., p. Cor., p. 313), qui achève de nous démontrer cette identité.

Cette existence en Lydie du culte de Sabazius nous explique pourquoi les Grecs assignèrent aussi cette contrée pour patrie à leur Dionysos. Sabazius était adoré sur le mont Tmolus (Orph. Hymn. XLVII). Les Lydiens associaient Sabazius à Rhéa ou Cybèle (Cf. Eckhel, Doctrin. num. vet., tom. 3, p. 108, 109, 198), et leur sacrifiaient un taureau. Euripide, dans ses Bacchantes, fait venir précisément Dionysos de Lydie et du mont Tmolus. Dionysos avait apporté, disait-on, aux Lydiens le printemps et les bacchanales (Himerius, orat. III, 6, p. 436); tradition qui annonçait à la fois le caractère primitivement solaire du dieu, et son origine asiatique. Les traditions phrygiennes, qui furent, à l'époque des orphiques, associées d'une manière plus intime au Dionysos naturalisé en Grèce, fournissent une foule de rapprochements qui lient étroitement le dieu phrygien aux dieux solaires de la Syrie et de la Phénicie. Le Bacchus-Zagreus ou chasseur rappelle Adonis; et sous la forme hellé-

nique de Déméter ou de Perséphoné, la déesse à la fois lune et terre, vient reprendre près de Dionysos, la place que, sous les noms de Cybèle, Astarté ou de la Vénus orientale, elle occupait en Asie près de Sabazius, Attis, Adonis, Thammuz ou Baal.

L'étude de l'introduction du culte de Dionysos en Grèce nous amène donc aux mêmes résultats auxquels nous ont conduit les recherches dont nous avons présenté le résumé dans la note 9 de ce livre, à l'admission d'une origine syro-arabique pour cette divinité. Peut-être la Nysa de la Thrace avait-elle reçu son nom en mémoire de celle de la Phénicie; et la montagne au pied de laquelle elle était bâtie vit-elle planter les premiers vignobles de l'Europe.

Ainsi les Grecs reçurent vraisemblablement par l'intermédiaire de la Thrace, le culte asiatique de Bacchus, du Dionysos-Sabazius, et ils lui composèrent une légende et une généalogie conformes à leur génie; de la sorte ils le nationalisèrent complétement parmi eux. Toutefois, de même que l'origine thrace du dieu ne s'effaça pas totalement sous la forme nouvelle qu'ils lui avaient donnée, ils gardèrent aussi quelques vagues souvenirs de sa provenance asiatique, ainsi qu'en font foi les noms de Cadmus et de Phœnix. Dans les rites, l'emploi de la musique phrygienne continua de rappeler le pays d'où était venu le fils de Sémélé. Aussi les érudits ne se trompèrent-ils pas sur sa véritable patrie, et Strabon remarqua-t-il avec beaucoup de justesse (lib. 1, c. 6), que Sabazius appartenait aux religions de la Phrygie, qu'il était, en quelque sorte l'enfant de la grande mère, et que de ces religions il avait passé dans le culte dionysiaque.

Il est à croire que chez les sauvages habitants de la Thrace, le caractère solaire du Sabazius phrygien s'était quelque peu altéré, et que ces peuplades ne virent guère en lui que la divinité du vin et l'auteur d'une inspiration bruyante. Comme cela arrive chez tous les hommes ignorants et grossiers, le culte extérieur éteignit presque totalement l'idée qu'il représentait symboliquement, et la forme se substitua au fond. C'est

ce qui peut expliquer pourquoi Dionysos ne fut guère apporté aux Grecs que comme le dieu du vin, et comment ce peuple cessa d'attacher à cette divinité les dogmes plus sérieux qu'exprimait son mythe en Orient. Ce qui pénétra en Grèce, ce fut seulement le dieu de la licence et de l'ivresse; aussi voyons-nous que c'est à ces attributs que les anciennes légendes font toutes allusion. L'usage immodéré du vin produisit une folie ébrieuse, et les plus horribles excès en résultèrent. Cette folie fut regardée comme un châtiment envoyé par Dionysos irrité. Le souvenir des résistances que l'établissement du nouveau culte avait provoquées, se mêla à celui de ces tristes effets du jus de la treille, et de là naquirent ces légendes identiques de Dryas, tué par Lycurgue, roi des Édoniens, et auquel Dionysos avait ôté la raison, de Penthée, déchiré par Agavé et les Ménades, pour s'être opposé à l'introduction du culte de Bacchus à Thèbes, de Hippasus, immolé par Leucippe, sa mère, des filles de Minyas, d'Orphée, victime de la fureur des Bacchantes de Thrace, pour avoir méprisé le culte du dieu, des filles de Prœtus, frappées de démence pour le même crime d'impiété, des filles d'Éleuthère, devenues insensées pour s'être moquées de Dionysos mélanægide (Suidas vº Μέλαν), d'Icarius, tué par des hommes ivres (Apollod., lib. 13, c. 14, § 57).

Dans les temps anciens, le culte dionysiaque offre en Grèce les mêmes scènes de désordre, d'ivresse et de licence que dans la Thrace. Il n'est qu'une superstition honteuse, dont s'emparent la débauche et le délire des sens. Mais au travers de ces formes grossières, des vestiges du symbole primitif se laissent pourtant distinguer.

Sabazius, autant que nous pouvons en juger par le caractère qu'il avait lorsqu'il pénétra en Grèce sous sa forme phrygienne, était à la fois l'époux et le fils de la divinité mère, de la divinité lunaire et femelle. Aussi empruntait-il à celle-ci une partie de ses attributs féminins, et renfermait-il de la sorte le double caractère de dieu du principe humide, et de dieu du principe chaud, était-il la réunion des symboles de

la puissance génératrice et de la puissance nourricière; réunion que rappelle le surnom d'Ἀρσηνόθηλυς, que lui donnent les hymnes orphiques (Hymn. XLI). Ce dualisme d'attributs se rencontre également dans le Dionysos hellénique. C'est un dieu, et cependant tout rappelle en lui le sexe féminin. Les artistes grecs le représentent avec l'air et les traits efféminés, et l'épithète de θηλυφρών lui est parfois appliquée (Brunck, Anal., II, p. 517). Tout, dans sa démarche et son costume, respire la mollesse; sa longue chevelure est celle d'une femme, et le fait appeler Ἁβροκόμης (Brunck, An., II, p. 517); sa bassara lydienne, qui dénote son origine asiatique, lui vaut l'épithète d'Ἁβροχίτων (Nonnus, lib. 12, p. 524, Moser), et le cothurne indique son caractère efféminé (Schol. Aristoph. ad Ran., v. 17). Hésychius dit, en parlant de Dionysos, Διοννὺς ὁ γυναικίας καὶ παράθηλυς (Hesych. v° Διοννύς).

Bacchus nous semble donc avoir été primitivement, tel qu'il été adoré dans la Phrygie et la Lydie, une personnification mâle du principe humide et féminin. Ce caractère explique pourquoi Pindare (Olymp., VI, v. 178), et Plutarque (Symp., lib. 5, probb. 3) disent que Neptune et Bacchus président ensemble à l'élément humide. Dans les fêtes appelées Protrygées, les deux divinités étaient invoquées simultanément (Hesychius, v° Προτρύγεια). C'était comme divinité de l'élément humide que ce dieu était celui du vin; il recevait le surnom d'Ὑγρός (Brunck, Anal., II, p. 517; Nonnus, lib. I, v. 6), et dans les mystères orphiques, celui d'Ὕης qui a la même signification. Les nymphes qui élevèrent le jeune Dionysos s'appelaient Hyades, nom qui appartient à la même racine. Une légende, qui avait cours à Brasies, rapportait que Cadmus, informé des amours de sa fille Sémélé, l'avait fait enfermer dans un coffre, et jeter à la mer. Le coffre ayant été poussé par les flots sur la côte de Brasies, les habitants trouvèrent la mère morte, mais l'enfant respirait encore; ce fut Ino qui l'éleva dans une grotte (Pausanias, III, 24, 3). Une autre légende disait que, pour échapper aux poursuites de Lycurgue, Dionysos s'était réfugié dans la mer auprès de Téthys

(Homer., Iliad. VI, 135). Agénor, l'ancêtre de ce dieu, était fils de Neptune, qui était aussi, au dire de Linus, cité par Diodore de Sicile, le père d'Amalthée, une des mères de Bacchus.

Le taureau, symbole de l'élément humide et de la lune dans la mythologie asiatique, était certainement consacré comme tel à Dionysos, dieu auquel on attribuait mille surnoms, dans lesquels entrait le mot de taureau. Nous avons vu dans la note 6 de ce livre, quel rôle jouait cet animal dans la légende des mères et des nourrices du dieu. Nous ne pouvons réunir ici tous les traits de la légende si variée de Dionysos, toutes les étymologies qui réveillent dans le mythe dionysiaque les idées d'eau, de mer, d'humidité; nous ne ferons qu'en indiquer quelques-unes. Dans le nom d'Agénor (Ἀγήνωρ), ancêtre du dieu, on retrouve le radical Ὤγην, Ἄγην, qui désignait l'Océan, chez les premiers Hellènes. Dans le nom de Nyssa ou Nysa (Νύσα) on reconnaît le radical Nys, Nich (נוש, ניש), qui implique l'idée d'eau, de liquide, et qui entre dans les noms hébreux de נהר, Naar, *couler*, *fleuve*, de נח, Noach, Noé, dans les mots grecs νάειν, ναῦς, νύμφη, νήχειν, Νήρευς, νίπτειν, νοτία, νᾶμα, etc., et les noms et verbes latins *navis*, *Neptunus*, *nare*; dans le grec moderne νερόν, *eau* (Cf. Ph. Buttmann, Mythologus, tom. I, p. 203).

Aux formes barbares et grossières, sous lesquelles nous apparaît, dans les anciens temps de la Grèce, le culte dionyisaque, nous devons croire qu'après que ce culte eut été introduit de Thrace dans ce pays, il garda quelque temps son caractère oriental. Aussi son établissement dut-il provoquer des résistances énergiques, dont le souvenir se conservait encore à Thèbes, à Orchomène, à Argos dans des récits mythiques. De plus, la nouvelle divinité avait eu à lutter contre les cultes déjà existants; et notamment contre celui du soleil, personnifié dans le héros Persée, apporté d'Asie à Argos par une autre voie. La légende, en nous apprenant que lorsque la querelle de Persée et de Bacchus fut apaisée, les habitants de cette ville honorèrent le dernier comme un dieu, et lui élevèrent

un temple (Pausan., II, 20, 3, 22, 1.), nous montre que le nouveau culte obtint enfin le droit de cité, et que Dionysos partagea avec Persée les honneurs divins. A ce combat se rattachèrent des traditions qui sont liées, ainsi qu'on peut le voir dans les notes 9 et 15 de ce livre, au mythes asiatiques sur le soleil. Telle est celle qui racontait, à propos de cette querelle, que Persée tua Dionysos, et jeta son cadavre dans le lac de Lerne (Schol. Vict. Homer., Iliad. XIV, 319).

Il est probable que le culte dionysiaque dut à la répulsion qu'inspirèrent ses cérémonies dans quelques parties de la Grèce, le caractère plus paisible, plus pur, qu'il prit par la suite. Plusieurs mythographes modernes ont admis que ce caractère fut l'effet de l'influence que les doctrines égyptiennes, apportées chez les populations helléniques, exercèrent sur le culte thrace, et que le Bacchus sabazien s'épura au contact du Bacchus égyptien. Nous avons fait connaître dans la note 10 de ce livre, ce qu'il faut penser de cette opinion. Il nous suffit d'avoir déterminé le caractère qu'avait le Proto-Dionysos, le Dionysos thraco-phrygien. (A. M.)

NOTE 12. *Des rapports historiques des Pythagoriciens et du Pythagorisme avec les Orphiques et leurs doctrines.* (Liv. VII, ch. 2, p. 119.)

Tous les auteurs qui ont fait, des mystères orphiques, l'objet de leurs études, se sont accordés à reconnaître que les Pythagoriciens avaient fait subir aux doctrines dionysiaques une certaine modification, en se les appropriant, et en les rattachant à leur système religieux. Mais une assez grande divergence d'idées s'est produite entre eux, quand il s'est agi d'apprécier la nature et la portée de cette modification. Nous devons présenter brièvement l'exposé des opinions auxquelles chacun d'eux s'est arrêté.

M. Lobeck (Aglaophamus, I, *passim*) s'est placé à un point de vue complétement opposé à celui de M. Creuzer. S'appuyant sur l'âge comparativement récent des témoignages que l'anti-

quité nous a laissés sur Orphée et les mystères; il rejette toute théorie qui tend à leur reconnaître l'antiquité qu'on leur avait attribuée; et il rapporte à l'introduction du pythagorisme dans le culte de Bacchus, le caractère mystique que celui-ci avait pris chez les Orphiques. Les hymnes qui portent le nom d'Orphée, loin d'être des monuments de la doctrine primitive des mystères, ou de constituer même une rédaction plus moderne de traditions cosmogoniques professées dans les colléges secrets depuis une haute antiquité, ne sont, à ses yeux, que l'œuvre d'Onomacrite. Il est impossible de supposer, dit-il, qu'Orphée, qui joua dans les temps postérieurs un rôle si important dans l'histoire du culte de Dionysos, et auquel était attribué un si grand nombre d'inventions, n'eût point été mentionné par Homère, si ce poète l'avait connu; on ne saurait croire qu'un fonds mythologique aussi riche que les hymnes orphiques n'eût point été mis à contribution par l'auteur de l'Iliade et par Hésiode, si ces hymnes avaient existé de leur temps. Le culte dionysiaque, quand il fut apporté de Thrace, avait une forme orgiastique et sauvage, qui exclut complétement l'idée qu'une théologie mystique pût s'y rattacher, et il faut nécessairement reconnaître dans toutes ces traditions sur le Bacchus infernal, dans ce vaste syncrétisme qui formait la base de la doctrine orphique, l'ouvrage d'une école philosophique, qui s'appropria les mythes et les rites grossiers de la divinité thrace.

Ainsi, pour M. Lobeck, tout est l'œuvre des Pythagoriciens; ceux-ci ont pu enrichir leur système nouveau d'idées apportées de Phrygie avec le culte de Sabazius; ils ont pu y mêler des notions théogoniques, puisées à différentes sources; mais ils n'ont assurément point trouvé en Grèce, au sein de mythes qui n'existaient pas encore, un dépôt d'antiques traditions qu'ils se seraient appropriées.

Orphée n'est qu'une personnification imaginaire à laquelle les Pythagoriciens ont eu recours pour donner à leurs écrits une apparence d'antiquité, et rendre ainsi respectables les opinions qu'ils substituaient aux croyances toutes matérielles des

anciens adorateurs de Dionysos. Cette supposition a été la source des traditions apocryphes dont s'étayent, suivant M. Lobeck, les adhérents du système symbolique.

M. Ch.-Aug. Brandis (*Handbuch der Geschichte der Griechich-Römischen Philosophie*, Th. I, p. 55 sq.) s'est, en partie, rangé aux opinions du savant critique de Königsberg. Le culte bacchique n'avait, en Thrace, dit ce philosophe, aucun des caractères qu'on lui trouve chez les Orphiques; on ne rencontre dans la haute antiquité aucun de ces prêtres à la fois théologiens, prophètes, médecins, tel qu'Orphée fut représenté par la suite. Orphée n'est encore, pour Hésiode et les Cycliques, pour les anciens Lyriques tels qu'Ibycus et Pindare, qu'un poëte célèbre et estimé, que le père des chants helléniques, ἀοιδᾶν πατέρα. Au dire de M. Brandis, qui se fonde comme M. Lobeck sur l'opinion d'Aristote, c'est aux Pythagoriciens qu'on doit attribuer l'orphisme proprement dit, et l'introduction des idées mystiques dans la théologie dionysiaque. Cette doctrine nouvelle subit ensuite, sous l'influence des Néoplatoniciens et de l'école alexandrine, de nouvelles modifications.

K. Ottf Müller (*Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, s. 379 sq.) se rapproche beaucoup, quant au point de vue sous lequel il envisage la question, des idées des deux auteurs précédents; il se montre toutefois moins absolu qu'eux. On doit, à son avis, distinguer, dans les doctrines orphiques, le côté mythique du côté spéculatif: dans celui-ci il reconnaît l'œuvre des Pythagoriciens; mais il croit découvrir dans le premier des vestiges de traditions théogoniques antérieures. Aussi, à ses yeux, Onomacrite n'est-il point l'inventeur des mythes qui sont consignés dans les hymnes orphiques; il a puisé à une source plus ancienne, et a ajouté ensuite à ces éléments. On ne peut le considérer comme ayant composé tous les écrits qu'on répandit plus tard sous le nom d'Orphée. Ce personnage, métamorphosé ensuite au gré des Orphiques, devait se rattacher déjà par quelque tradition au culte dionysiaque, car on ne saurait com-

prendre, sans cela, pourquoi les Orphiques en firent le père de leur école, l'auteur de leurs mystères. Son caractère a été modifié sans doute, mais des légendes antiques ne rattachaient pas moins son existence à l'origine thrace des Dionysiaques.

Le culte de Dionysos, dans la nouvelle forme qu'il revêtit, fut donc, selon O. Müller, le résultat du mélange des cultes et des mythes du Bacchus primitif et de Cérès, auxquels les Pythagoriciens rattachèrent leur système philosophico-religieux.

M. K. Hoeck (*Kreta*, III, p. 300 et sq.) s'éloigne complétement des opinions que nous venons d'analyser, pour se rapprocher de celles de M. Creuzer. Il admet l'alliance des deux doctrines orphique et pythagoricienne; il croit que la première s'est modifiée sous l'influence de la seconde; mais, loin de faire descendre, comme M. Lobeck, l'orphisme de la doctrine de Pythagore, il le regarde comme beaucoup plus ancien; seulement il admet que la conformité des idées qui appartenaient à ces deux écoles amena et facilita leur fusion. Il trouve la preuve de ce fait dans la présence, au sein des doctrines orphiques, de notions qui lui paraissent absolument étrangères à celles de l'école pythagoricienne, et qui, selon lui, devaient alors avoir une origine antérieure à celle-ci. Il est impossible, fait observer ce savant antiquaire, de comprendre la réunion des Pythagoriciens et des Orphiques, si l'on n'admet pas qu'il régnait entre eux une certaine communauté d'idées mystiques; car, hors cela, à ne considérer que le culte proprement dit, il n'y avait aucune affinité entre les deux sectes. Les Pythagoriciens avaient embrassé le culte d'Apollon, qu'ils choisirent comme le fondement de leur système théologique. Au contraire, le culte dionysiaque, par sa forme orgiastique et sauvage, contrastait avec l'austérité et la retenue que ces sectaires cherchaient à introduire dans la manifestation du sentiment religieux. Ce dernier argument s'était déjà présenté à l'esprit d'O. Müller, et il ne l'avait écarté qu'en admettant que les Pythagoriciens voulurent, en s'appropriant

l'ancien culte bacchique, en adoucir le caractère grossier.

Nous aurons occasion de revenir, dans d'autres notes, sur cette question difficile ; nous en avons, au reste, déjà dit quelques mots dans les notes précédentes. Aussi nous bornerons-nous à quelques courtes réflexions.

La critique nous paraît avoir démontré qu'à l'origine on ne rencontre le culte dionysiaque en Grèce que sous la forme toute barbare qu'il avait en Thrace. L'association de doctrines mystiques à la religion de Bacchus est certainement une œuvre plus moderne. Mais M. Hoeck a eu raison de faire observer qu'il était impossible de rapporter aux seuls Pythagoriciens l'introduction de toutes les parties de cette théogonie; et O. Müller a également reconnu que le côté mythique de l'orphisme n'était pas dû à ces philosophes. Si ces éléments n'étaient point helléniques, si, d'un autre côté, ils ne furent point introduits par les Pythagoriciens, d'où venaient-ils? Selon nous, de l'Asie, de ce culte sabazien, forme phrygo-lydienne du Dionysus thrace, de cette cosmogonie d'origine orientale, auxquels les Orphiques allèrent redemander les dogmes de la religion de Bacchus, que la Thrace n'avait point transmis à la Grèce.

En outre, il faut le reconnaître, et nous l'avons fait voir dans la note 7 sur ce livre, le culte dionysiaque était, par sa nature agraire, par les vestiges d'un culte solaire primitif dont il était resté empreint, par son association toute naturelle avec le culte de Déméter, éminemment propre à servir de fondement à une doctrine moins grossière, plus pure, plus mystique, que devaient développer le travail et le progrès des idées chez les Hellènes.

En un mot, l'orphisme se transforma sous la double influence des doctrines apportées de l'Asie, et de l'adoucissement des mœurs, de l'épuration des sentiments religieux qui s'opéraient chez les Grecs. Cette métamorphose le rapprochait singulièrement du pythagorisme, qui, lui aussi, était né en vertu de causes analogues; et leur fusion dut être l'effet naturel de leur analogie.

61.

Ce fut peut-être par suite de la prédominance des Pytha goriciens, que le caractère solaire primitif de Dionysos reparut de plus en plus. Le culte que cette secte avait voué à Apollon la portait à rapprocher de ce dieu celui des Dionysiaques.

L'orphisme ne dut donc s'offrir que comme une réforme opérée au sein de la religion hellénique de Bacchus; mais, comme toutes les réformes, pour donner à son ouvrage l'autorité du temps, elle prétendit revenir à la doctrine primitive; elle dut s'emparer des traditions qu'on avait gardées sur la fondation du culte dionysiaque chez les Hellènes, pour les modifier à son point de vue. Et c'est ainsi que les sectateurs du nouveau culte prêtèrent à Orphée, à celui que des légendes représentaient comme le fondateur de ce culte, des écrits composés dans l'esprit des nouvelles doctrines, et un caractère qui permit de le regarder comme l'auteur de leurs innovations.

Rejeter toutes les traditions sur Orphée, parce que quelques-unes sont empreintes de l'esprit du pythagorisme, c'est, à notre avis, se montrer trop absolu. Il faut distinguer celles qui se rattachent simplement aux Dionysiaques; car elles s'offrent, avec vraisemblance, comme des souvenirs que les Orphiques avaient recueillis avec l'héritage du culte thrace de Bacchus; et il est à noter, en effet, que ces légendes sont précisément les plus helléniques[1], et celles que nous ont transmises les témoignages les moins récents.

(A. M.)

Note 13. *Nouveaux éclaircissements sur le cortége de Bacchus.*
(Liv. VII, chap. 2, p. 140.)

Rien ne peut mieux faire connaître un dieu que ses suivants: ils personnifient ses attributions, et développent pour ainsi dire son être. C'est sa légende décomposée en diverses parties, animées chacune d'une vie toute spéciale. Cette remarque s'applique surtout, sauf quelques réserves, au cortége de Bacchus.

Je dis sauf quelques réserves : en effet, le thiase bachique doit être considéré sous des aspects très-divers; il fut plus ou moins indépendant des idées religieuses, plus ou moins assujetti aux caprices des artistes. Aussi y trouve-t-on des personnages allégoriques, les acteurs des fêtes célébrées par les monarques macédoniens, un souvenir des débauches privées, et enfin les personnages des drames satyriques. De là les pompes bachiques représentées sur les bas-reliefs, les scènes érotiques des vases peints, et les processions bizarres où les compagnons de Bacchus se montrent avec des masques et des phallus.

Nous ne reviendrons pas sur la classification des personnages qui composent le cortége de Bacchus, telle que M. Creuzer l'a présentée : la vaste érudition de l'illustre auteur nous en dispense. Nous ajouterons seulement, en nous plaçant au point de vue des monuments, quelques traits caractéristiques au tableau qu'il a tracé.

Adoptant la description de Strabon, M. Creuzer passe successivement en revue les Bacchantes, les Thyades, les Silènes, les Satyres ; mais il laisse de côté ces personnifications allégoriques dont nous parlions tout à l'heure. Inventées en grande partie par les artistes, elles nous sont révélées par les vases peints; et les inscriptions qu'on y lit ne permettent pas d'hésiter sur leur signification.

Quand on les réunit, on voit qu'elles expriment les divers caractères des pompes bachiques; qu'elles représentent le vin, le grand objet de la fête, la musique qui l'embellit, les danses gracieuses ou frénétiques, le délire, la joie bruyante qui l'accompagne. Dans son langage ingénieux, l'art met en relief et personnifie jusqu'aux difformités des suivants de Bacchus.

D'habiles archéologues se sont préoccupés de ce monde mythologique, ou plutôt allégorique, vraiment nouveau. Nous citerons, entre autres, O. Müller, MM. Welcker, Raoul-Rochette, Panofka, de Witte, Gerhard et Otto Jahn. Grâce à leurs travaux, grâce surtout à un excellent travail de M. Otto

Jahn (*Vasenbilder; Hambourg*, 1839), nous pourrons présenter l'ensemble de ses créations.

Une bacchanale étant la fête du vin, le vin doit y jouer le principal rôle. Aussi les peintures de vases nous offrent-elles le satyre Οἶνος, le vin, dansant avec une torche enflammée (Tischbein, II, 44); Οἰνοπίων, fils de Bacchus, sous les traits d'un éphèbe, et versant à boire à son père (De Witte, *Cat. Durand*, n° 389); puis Ἡδύοινος, le vin doux, sous les traits d'un satyre à demi couché (Laborde, *Vases Lamberg*; I, 65).

Μαρσύας y représente la musique des orgies, indiquée par la double flûte (Millingen, *Vas. Cogh.*, pl. VI). L'influence du culte d'Apollon se fait sentir lorsqu'on le voit, ainsi que *Komos*, tenir en main la cithare (Panofka, *Bulletino*, 1830, p. 170).

Autour de Marsyas se groupent le satyre Ἡδυμελής, la douce mélodie, représenté la double flûte à la main (De Witte, *Cabinet étrusque*, n° 43); Μόλπος, le chant joyeux (De Witte, *Cat. Durand*, n° 145. Cf. Gerhard, *Text zu antiken Bildwerken*, S. 210, note 38; Tischbein, I, 28 (33); le vieux Silène; Διθύραμβος, symbole de l'hymne bachique (Welcker, *Ann. archéol.*, 1829, p. 400); Κωμῳδία, le chant de Κῶμος (Millin, *Vas.* I, 9; Cf. Welcker, *Nachtrag*, p. 300); enfin le satyre Χορός, personnifiant le chœur lui-même (Gerhard, *Rapporto Volcent.*, p. 185, n° 748).

La danse, cet autre ornement des pompes bachiques, prend nécessairement place dans ces créations. Le satyre Σίκιννος, figuré sur une amphore de Ruvo, se rattache par son nom à la fameuse danse satyrique nommée *Sikinnis* (Schulz, *Bulletino*, 1836). Après lui, nous trouvons le satyre Τύρβας (*Monum. inédits de l'Institut archéolog.*, II, *tavol.* 37), qui rappelle la danse bruyante Τύρβη, dont parlent les grammairiens, et la fête appelée Τύρβη, célébrée en l'honneur de Bacchus (Pausan., II, 24, 6); enfin la bacchante Χορεία (*Mus. Borb.*, II), ainsi que Τερψιχόρη (Panofka, *Mus. Pourt.*, pl. 29), complètent cet ensemble d'allégories chorégraphiques.

Il n'est pas jusqu'aux cris que poussait cette foule avinée qui ne soient personnifiés. Ainsi, nous avons la bacchante

Εὔα (*Evohé*), comme une allusion au cri bachique des mystères (De Witte, *Cabinet Durand*, n° 392. Cf. Hesychius, *v.* Εὖα; Pausan. IV, 31), et le satyre Βρίακχος, dont le nom exprime les clameurs de cette troupe effrénée : Βριαῶς ἰακχάζουσα, *Etym. magn.*, *v.* Βρίακχος.

Le rire joyeux Γέλως, personnifié sous les traits d'un jeune homme jouant de la cithare (De Witte, *Cabinet Durand*, n° 85); le rire moqueur sous les traits du satyre Σκώψ (De Witte, *Cabinet étrusq.*, n° 69), figurent auprès d'Εἰρήνη, la paix, l'amie du dieu du vin, comme le dit Euripide : ὁ Διὸς παῖς φιλεῖ δ' ὀλβοδότειραν Εἰρήναν (*Bacch.*, 416. Cf. Otto Jahn, *Vasenbild. Tafel* II, S. 131), près de laquelle se placent Γαλήνη, le calme, la sérénité (Millingen, *Vas. Cogh.*, pl. XIX), Θαλεία, le plaisir, l'heureuse disposition de l'esprit (*Mus. Borb.*, XII, *tav.* 21), Ἔρατω, la volupté, dans les bras de laquelle s'étale un cygne au col gracieux (Otto Jahn, *Vasenbild.*, *Taf.* II).

Ces joies bruyantes, ces degrés divers d'ivresse et de folie se résument dans le personnage de Κῶμος, le symbole de la gaieté et des festins bachiques. Son nom se lit sur un certain nombre de vases, où il est représenté tantôt jouant de la lyre (*Mus. Borb.*, II, 45) ou de la flûte (Milling., *Vas.-Cogh.*, pl. XIX), et quelquefois armé du thyrse (Laborde, *Vases Lamberg*, I, 65). Un vase de la collection de Lamberg le montre ithyphallique (Laborde, *Vas. Lamberg*, I, 49). On connaît aussi cette peinture remarquable, publiée par M. Gerhard (*Vasenbild*, I, 56), où l'on voit Bacchus recevant dans ses bras *Komos* enfant, et présidant, en quelque sorte, à son éducation sous les auspices de la tragédie.

Méthé, l'ivresse personnifiée, *Méthé*, qui, suivant la tradition, fonda le drame attique (Athen. V, p. 200) figure aussi dans ce cortége bachique. M. Creuzer (liv. VII, p. 155) et M. Guigniaut (*loc. cit.*) citent quelques monuments qui s'y rattachent; à ces données nous joindrons les indications suivantes :

Méthé, faut-il dire avant tout, n'est point, comme les personnages que nous venons de signaler, caractérisée par des

inscriptions. L'attitude de la figure, le costume, les accessoires, font reconnaître que c'est le symbole de l'ivresse que l'on a devant soi. On la voit, avec un vase et le flambeau des orgies, sur un vase publié par Tischbein (III, 9). Sur un autre vase du musée de Naples, *Méthé* est revêtue de la peau de panthère, et tient deux flambeaux (*Stanz.* I, *col.* 9); on la retrouve aussi près de Bacchus et de *Komos*, et avec la nébride et le flambeau, dans une peinture publiée par Passeri (III, 207). Enfin elle apparaît avec le thyrse et la peau de panthère sur une belle hydrie du musée Bourbon (*Stanz.* I, *col.* 11).

Les Grâces (Gerhard, *Text zu Antik. Bildwerk.*, p. 223, note 60), les Nymphes (*idem*, *loc. cit.*, note 59), les Muses (voy. la note 15), et Ὀπώρα, l'une des Heures ou Saisons, celle qui préside à l'époque de la maturité des fruits (*idem*, *loc. cit.*, note 61), sont représentées sur les monuments comme compagnes de Bacchus.

Nous passerons sous silence les Centaures, qui figurent souvent dans les pompes dionysiaques comme bêtes de trait, et dont le mythe, en partie, est un souvenir de l'introduction du vin (O. Müller, *Handb. der Archäolog.* § 395; cf. Böttiger, *Vasengemäld*, I, 3, p. 87). Si nous disons un mot de la famille des Pans et Panisques, c'est parce qu'elle se rattache d'une manière toute spéciale à une difficulté indiquée par M. Creuzer.

La confusion opérée par les poëtes et les artistes entre les Faunes, les Satyres et les Pans, a préoccupé plus d'un antiquaire; Heyne, Voss, Visconti, Lanzi, ont essayé de débrouiller ce chaos. Plus récemment encore, M. Gerhard a voulu aussi y porter la lumière. Ce désir d'un archéologue éminent a donné naissance à une savante dissertation, intitulée : *Del dio Fauno e de' suoi seguaci.*

Le point fondamental établi par M. Gerhard, c'est qu'il existe entre les Faunes et les Pans une véritable affinité, fondée sur les rapports de nom et d'idée que présentent Faunus et Pan. Par exemple, πανός et φανός dérivent également de la

même racine φάω, φαίνω, φαίνομαι, je resplendis. De même aussi, dans l'ordre mythologique, Faunus et Pan ont la même origine, tous deux étant fils de Jupiter et d'une nymphe. Car le père de Faunus prend le nom de Jupiter Picus ; et la troupe des Faunes correspond à celle des Pans , les uns et les autres jouant le rôle de divinités champêtres, et leur voix remplissant également de terreur l'âme des combattants. (Cf. Cic. *de divin.* I, 45.) M. Gerhard ne croit pas, comme le veut Lanzi, que l'on doive faire remonter jusqu'au siècle d'Auguste la confusion opérée entre les Faunes et les Satyres; mais il applaudit hautement à la distinction établie par l'archéologue italien entre les Satyres et les Pans : *Nè chiunque rifletta alle sue dotte illustrazioni mai potrà confondere i satiri vigorosi compagni di Bacco, con la selvatica razza de' capripedi Pani.* Du reste, la séparation établie entre les deux races n'est point tellement marquée que l'on ne puisse trouver entre eux certaines assimilations. C'est là le sujet de la dernière partie du mémoire de M. Gerhard. Au point de vue mythologique, il rappelle les relations qui unissent Pan et Silène. Au point de vue de l'art, il distingue quatre espèces de représentations des Pans et Silènes, ou Satyres. Comme ces traits ne sont point déterminés suffisamment par M. Creuzer, nous allons les examiner succinctement :

1° On trouve les Pans avec la barbe, les oreilles, les cornes et les pieds de bouc;

2° Barbus avec des cornes, mais avec la partie inférieure du corps tout humaine;

3° Imberbes, et, à l'exception des cornes, complétement hommes ;

4° Imberbes, mais avec des pieds de bouc.

Quant aux Silènes, nous avons d'abord 1° le vieux Silène (Σειληνὸς πολιός), au front chauve, à la face socratique, celui qui, dans les peintures de vases, se nomme Σιμός.

2° Le Silène barbu (γενειῶν). Il se distingue des précédents par une chevelure plus épaisse, par un profil moins écrasé.

3° Le Silène imberbe (ἀγένειος), celui que nous offrent le

plus fréquemment les marbres grecs; chez lui, la queue de cheval se change en une queue de chèvre.

4° Le Παπποσειληνός, figure plus sauvage que toutes les autres, et que M. Welcker (*Zeitschrift*, S. 523) considère comme la caricature des Silènes, et Lanzi comme le père nourricier de Bacchus.

M. Thiersch, tout en rendant hommage au savoir et à la critique de M. Gerhard (*Kunstblatt*, 29 décembre 1825), le réfute sur plusieurs points. Le rapprochement étymologique entre Pan et Faunus lui paraît douteux, *schwankende Etymologie.* Il croit que les poëtes, même du temps de Lucrèce, confondaient déjà les Pans et les Satyres. Si on les retrouve distincts les uns des autres sur des sarcophages d'une époque assez basse, il faut y voir la preuve du respect des artistes des derniers temps pour les modèles de la Grèce. Il blâme enfin M. Gerhard de s'être servi du nom de Faune pour désigner certaines figures. L'art romain, ajoute-t-il, se contenta de représenter les Pans et les Panisques. Quand il reproduisit les traits d'un dieu des fleuves et des bois, ce fut Sylvain, divinité inconnue aux Grecs, figuré avec une serpe et une tunique pleine de fruits.

L'espace nous manque pour entrer dans d'autres détails, et surtout pour indiquer les nombreuses représentations relatives aux Satyres, fils des Silènes ou associés avec eux. Nous dirons seulement que s'il est vrai, comme le veut M. Creuzer, qu'une idée symbolique réside au fond de ces êtres, elle disparaît dans les œuvres d'art. Nous connaissons le Satyre joueur de flûte, le cymbaliste, le danseur. Nous avons le Satyre chasseur, le Satyre érotique, amant ou persécuteur des Nymphes et des Bacchantes; le Satyre que le vin appesantit, ou qui s'occupe à le fabriquer; nous avons enfin le Satyre guerrier, combattant les Tyrrhéniens (voyez O. Müller, *Handbuch d. Archäolog.*, § 385). Mais nous ne voyons rien qui s'élève au-dessus du monde réel et des habitudes grossières ou licencieuses des pâtres et des habitants des campagnes de la Grèce.

Quelques figures de Silènes semblent offrir de rares exceptions à ce principe. Des oreilles humaines, au lieu de celles du bouc, leur donnent une certaine dignité. Témoin la statue du Vatican, citée par M. Creuzer, et quelques autres indiquées par O. Müller (*Handbuch. d. Archäolog.*, § 386), qui reconnaît dans ces œuvres les idées spéculatives des écoles orphiques.

M. Creuzer se demande s'il ne faut pas rechercher l'origine et surtout la forme des Pans et des Satyres, dans les conceptions et personnifications du monde oriental, particulièrement de l'Égypte. M. Guigniaut remarque, de son côté, qu'il existe certaines analogies frappantes entre les principaux personnages du cortége de Bacchus et ceux des deux cortéges de Siva et de Rama dans l'Inde. Il y a là une question intéressante et neuve, qui appelle l'attention des érudits dans la voie si peu explorée encore des rapports primordiaux entre les religions de l'Orient et celles de l'Occident. (E. V.)

NOTE 14. *Du point de vue supérieur et primitivement égyptien de Pan.* (Liv. VII, chap. 2, p. 165.)

Dans les vastes recherches auxquelles M. Creuzer s'est livré sur la nature de Pan, et sur les relations qui unissent cette divinité en Grèce à la divinité correspondante en Égypte, il nous semble que sa prodigieuse érudition l'a souvent entraîné bien loin. Le désir de mettre en œuvre les matériaux abondants qu'il avait recueillis, l'intention de faire rentrer les légendes de toutes les époques dans un système d'interprétation, qui conduisit à une unité de doctrine et de vues, ont produit, dans cette partie de son ouvrage, une confusion et une obscurité fâcheuses.

A notre avis, les données que M. Creuzer prend pour point de départ sont extrêmement incertaines, ou, du moins, très-incomplètes. Ce sont les témoignages qui se rapportent au Pan égyptien. Quelle était la divinité de l'Égypte que les Grecs, depuis Hérodote, avaient assimilée à Pan? C'est, sans

aucun doute, *Chem* ou *Khem*, dieu qui avait donné son nom à Chemmis, la Panopolis des Grecs, celui dont l'image ithyphallique ornait l'un des plus beaux temples de Thèbes. L'image égyptienne de ce Khem se reconnaît parfaitement dans la description qu'Étienne de Byzance donne de la statue du dieu qu'on adorait à Panopolis (Cf. Wilkinson, *Customs and manners of the ancient Egyptians*, 2[e] série, tom. I, p. 261). Hérodote compte ce Pan au nombre des huit grands dieux de l'Égypte. Mais l'étude des monuments a jeté beaucoup de doute sur l'existence de Khem, en tant que divinité individuelle. Khem n'apparaît, en effet, que comme une forme d'Ammon, considéré comme créateur, comme fécondant sa mère. Les plus anciennes inscriptions hiéroglyphiques lui donnent, à ce titre, le nom d'*Ammon dans sa force*, *d'Ammon mari de sa mère*. Osiris porte souvent les mêmes titres, et Champollion a lu une inscription à Kalabsché, qui désigne Horus sous le nom de *fécondateur de sa mère*. Ainsi Khem ne semble pas avoir été un dieu particulier; c'est simplement le principe fécondant dans la triade, ainsi que l'avait pressenti Champollion. Hérodote nous dit que les Égyptiens appelaient le dieu Pan *Mendès*, c'est-à-dire, en égyptien, *bouc*, parce que cet animal est son symbole. Cette assertion n'est point justifiée par les monuments; car, d'une part, le mot bouc ne se dit point en copte *mendès*, et l'on n'a pas, jusqu'à présent, retrouvé ce nom dans la langue égyptienne; et, d'un autre côté, le bouc n'apparaît jamais comme symbole de Khem. On ne rencontre même aucune divinité avec la tête et les pieds de cet animal. Ainsi les assimilations des Grecs pourraient bien avoir été aussi vagues qu'inexactes : après avoir fait de Khem un Pan et un Hermès, à raison de la communauté du caractère ithyphallique des dieux égyptiens et helléniques, ils ont poursuivi leurs rapprochements, d'après les confusions dans lesquelles leur connaissance imparfaite de la théologie égyptienne devait les jeter. Ils paraissent avoir identifié ensuite le même Hermès-Pan avec le Thoth-Aschmoun, divinité d'origine probablement phénicienne; puis ils

ont introduit une foule d'idées helléniques dans les mythes qu'ils ont rapportés d'Égypte, défigurés et tronqués. Or, ce sont ces lambeaux si dénaturés de croyances égyptiennes que M. Creuzer prend pour base de sa comparaison entre le Pan grec et ce qu'il lui plaît d'appeler le Pan égyptien; c'est là, à notre avis, un point de départ qu'une critique sévère ne peut accepter.

Une analogie de noms semble avoir contribué à entretenir chez les Grecs beaucoup de confusion dans la divinité qu'ils avaient baptisée du nom de Pan égyptien. Et cette observation vient à l'appui de l'opinion que nous venons d'émettre. La ville de Mendès, dans laquelle, au dire d'Hérodote et de Diodore de Sicile, Pan était adoré sous la figure d'un bouc, portait, en égyptien, le nom de Schmoun ou d'Aschmoun (Cf. Champollion, *l'Égypte sous les Pharaons*, *tom.* II, p. 124). Or, ce nom était aussi celui d'une divinité que les Grecs identifiaient avec Hermès, ainsi que le montre le nom d'*Hermopolis magna*, donné à une autre ville égyptienne du nom de Schmoun, comme Mendès (Cf. Champollion, *l. c.*). Hermès était vraisemblablement le même que l'Aschmoun phénicien, père de l'Esculape hellénique (voy. notre mémoire sur Aschmoun, *Revue archéolog.*, tom. III, p. 763 et s.). En effet, ce nom de אשמון offre beaucoup de ressemblance avec celui de *Chem*, *Khem*, qui était, nous le répétons, le nom égyptien du dieu appelé Pan par les Hellènes. Une confusion entre ces noms presque homophones était d'autant plus facile, que les Grecs ne distinguaient pas le cheï copte du sceï, et qu'ils représentaient ces deux lettres par une même lettre, le χ. Ceci fait comprendre la parenté, l'identité même qu'ils s'imaginaient exister chez les Égyptiens entre Hermès et Pan; assimilation pourtant complétement étrangère à la religion égyptienne, puisque Khem (Pan) était, de l'aveu d'Hérodote, bien supérieur dans l'ordre hiérarchique à Thoth (Hermès).

Il est fort possible, il est même probable que les vues pythagoriciennes et platoniciennes, qui sont venues imprimer une forme plus générale et plus élevée au Pan hellénique, aient

été puisées à la source égyptienne ; mais rien n'établit que ces emprunts ne se rapportassent qu'au seul Khem, et que les philosophes grecs n'aient point appliqué au dieu grec des notions égyptiennes quant au fond, mais qui n'avaient point reçu en Égypte une application particulière au dieu de Chemmis. Une fois que l'hellénisme se fut emparé du personnage de Pan, il s'en servit comme d'un cadre dans lequel il fit rentrer les conceptions les plus diverses, les mythes les plus variés ; syncrétisme qui trouve dans Nonnus sa dernière et plus complète expression.

Il nous est donc impossible de rien prononcer sur le caractère de Khem, puisque nous ne connaissons que très-imparfaitement ce dieu ; à plus forte raison ne pouvons-nous pas opérer le départ entre ce qui est réellement égyptien et ce qui est réellement grec, dans le Pan qui apparaît chez les auteurs helléniques, depuis l'époque de Platon jusqu'au cinquième siècle de notre ère.

Ces réflexions montrent combien d'incertitudes entourent encore, à ce sujet, la mythologie égyptienne, et à quel point il est difficile d'asseoir sur ce terrain mouvant un système aussi complexe que celui qu'a construit l'ingénieuse érudition de M. Creuzer. Ajoutons que quand cet illustre antiquaire repousse l'idée de la nouveauté du culte de Pan, envisagé comme dieu de l'univers dans la Grèce, idée déduite du silence que gardent, à cet égard, les plus anciens auteurs grecs ; que quand, pour étayer l'idée contraire, il s'appuie exclusivement sur les analogies qu'il prétend trouver entre le Pan égyptien et le Pan hellénique, il abandonne les seules données solides que l'on possède, toutes négatives qu'elles soient, pour recourir à des rapprochements de la nature la plus hypothétique. Ainsi, les arguments que Voss et Tiedemann ont fait valoir, et que notre auteur combat, conservent toute leur force, puisque la théorie qu'on leur oppose n'a aucune base solide. (A. M.)

NOTE 15. *Sur les Muses.* (Liv. VII, ch. 2, p. 192 sqq.)

La théorie de M. Creuzer sur les muses semble plutôt une inspiration de la vieille Germanie, qu'un souvenir vif et présent de la Grèce. Les autorités sur lesquelles elle repose nous paraissent insuffisantes pour l'établir solidement.

M. Creuzer voit l'origine des muses dans cette disposition des Grecs à attribuer aux eaux une vertu inspiratrice : toutes les nymphes étaient des muses, ou, pour mieux dire, on appelait muses les nymphes gardiennes des sources prophétiques.

Cette opinion, plus ingénieuse que vraie, a trouvé des adversaires; M. Hermann (*de Musis fluvialibus*, Opuscul. II, p. 288) l'a combattue. La dissertation de ce grand philologue a pour point de départ les muses fluviales d'Eumélus et d'Épicharme. Il est certain que la mention de ces muses a exercé sur la théorie de M. Creuzer une grande influence.

On sait que, suivant Eumélus, Apollon avait pour filles trois muses; deux portent des noms de fleuves, *Cephiso* et *Borysthenis ;* la troisième s'appelle *Apollonis.*

Le poëte comique Épicharme, dans la pièce intitulée : *le Mariage d'Hébé,* donne aussi des noms de fleuves aux muses. Il en compte six : *Nilo, Trito, Asopo, Acheloïs, Pactolo, Heptaporos* et *Rhodia ; Pieros* est leur père, et *Pimpleïs* leur mère.

Cela, au premier abord, semble confirmer l'opinion du savant auteur de la Symbolique; mais M. Hermann va nous prouver le contraire.

Et d'abord l'habile critique repousse l'assimilation des muses et des nymphes, assimilation fondée, suivant M. Creuzer, sur ce que les Lydiens donnaient le nom de muses aux nymphes. Or le scholiaste de Théocrite, Hésychius, Suidas, et divers autres interprètes et grammairiens, établissent que, si les muses étaient des nymphes, toutes les nymphes n'étaient pas des muses.

Du reste, le philologue allemand nous explique de quelle manière cette assimilation a pris naissance. « Cachées, dit-« il, dans les profondeurs des bois, dans les rochers, sous les « voûtes humides des fontaines, les nymphes semblaient exercer « un pouvoir mystérieux sur tous ceux dont l'esprit s'exaltait « par une cause inconnue ; on les nommait νυμφόληπτοι ; et « comme les muses produisaient les mêmes effets sur l'esprit, « on leur a donné le nom de nymphes. »

M. Creuzer a un peu abusé de ces données : de ce que Maïa est une nymphe, il en fait une muse ; et, sur ce rapprochement douteux, il fonde une grande partie de sa théorie, notamment les rapports de Mercure et des muses.

Malheureusement, l'autorité qu'il invoque est celle d'Hygin, cité par Scaliger dans ses notes sur Festus. Le texte porte que les muses sont nées : *ex Jove et Moneta Maia*. Or, il est clair que *Maia* est ici pour *Musas*. C'est une erreur de plume échappée à Scaliger, et rien de plus.

Un mot maintenant sur les muses d'Épicharme. M. Hermann trouve ici, en premier lieu, une difficulté dont on n'a point tenu compte. Ou bien, dit-il, le poëte comique a voulu désigner les nymphes des eaux, et alors pourquoi les appeler muses? ou bien il a voulu parler des muses ; et alors pourquoi leur donner les noms des nymphes des eaux ? L'antiquité tout entière l'atteste, les noms des véritables muses se rattachaient à la musique, à la poésie, à quelque faculté de l'esprit.

M. Creuzer soupçonne que, dans le passage où Cicéron nomme quatre muses, *Thelxinoé*, *Aædé*, *Arché* et *Mélété*, il faut rétablir le nom de *Néda*, nymphe de l'Arcadie, comme mère des muses ; et il ajoute que si d'autres mettent la nymphe *Plusia* à la place, ceci est également conforme à l'idée fondamentale des muses. Il y a là, aux yeux de M. Hermann, un singulier abus de l'induction.

De ce qu'il est possible que Jupiter ait eu quelques relations avec sa nourrice, on ne doit pas en conclure qu'il l'ait possédée ; de ce que Callimaque (*Hymn. in Jov.*, v. 34), pour dire que les nymphes élevèrent Jupiter, se sert du mot

μαιώσασθαι, dont la racine est la même que celle de μαῖα et de μοῦσα, on ne peut en inférer que les muses sont filles de cette nourrice et du roi du ciel; de ce que *Plusia*, la mère des muses, suivant quelques témoignages, est une nymphe, on n'est pas autorisé à supposer que *Néda*, qui est aussi une nymphe, leur ait donné le jour; enfin l'argument qu'on prétend tirer de ce que le même temple renfermait l'image de *Néda* et des muses n'a aucune valeur, puisque ce sont les filles de Mnémosyne dont on y remarquait les simulacres.

Maintenant voyons quel était le but réel d'Épicharme en désignant sept muses par des noms de fleuves.

Dans le fragment très-informe de la pièce intitulée : *les Muses*, qui n'est pour ainsi dire qu'une nouvelle édition du *Mariage d'Hébé* (Athen. III, p. 110), on voit qu'il est question de deux poissons si rares, si recherchés par les gourmands, que Jupiter prend l'un pour lui, et qu'il fait acheter l'autre pour Junon. Ceci nous donne la mesure de ce qu'il peut y avoir de sérieux dans ces muses. En leur donnant les noms des fleuves les plus poissonneux, il est clair qu'il a voulu les mettre au niveau de ces dieux si amateurs de bonne chère, et pour peindre l'excellence et le grand nombre des poissons qui vivaient dans leurs eaux fécondes, il a prétendu qu'elles étaient filles de *Piéros* (le Gras) et de *Pimpléis* (*celle qui est bien remplie*). En voilà assez, dit M. Hermann, pour que désormais les mythologues, qui affirment que les muses sont des nymphes fluviales, se tiennent sur leurs gardes.

On ne sait rien ni sur Eumélus, ni sur l'ouvrage où il parlait de ces trois muses fluviales; seulement on peut croire que son assimilation des muses aux fleuves était un peu plus sérieuse que celle d'Épicharme. Hermann a fait de véritables efforts pour trouver la signification de ces trois muses. Nous allons mettre le lecteur en état d'apprécier s'il est beaucoup plus heureux que M. Creuzer.

Le savant philologue commence d'abord par corriger le nom d'*Apollonis*, qui jure, dit-il, à côté des deux noms de

fleuves : *Cephiso* et *Borysthenis*; il le remplace par celui d'*Acheloïs*, l'une des muses d'Épicharme. Il veut ensuite que l'idée d'Eumélus soit empruntée à la religion d'Apollon chez les Hyperboréens.

Élien raconte (*Histor. Anim.*, XI, 1) que toutes les fois que les trois fils de Borée et de Chioné (la neige) célébraient des sacrifices annuels en l'honneur d'Apollon, des cygnes venus des monts Rhipées s'abattaient sur le temple, et unissaient leurs accents aux chœurs religieux. Voilà probablement, dit M. Hermann, l'origine de la fable d'Eumélus. Si les filles d'Apollon, le dieu devant lequel l'hiver s'enfuit, reçoivent le nom de muses, c'est parce que le retour du printemps dispose à la musique et à la gaieté. Si elles sont trois, c'est en souvenir des fils de Borée. D'ailleurs, leur nombre et leurs personnes font allusion aux trois phénomènes que produit le printemps, dont les chaudes haleines fondent la neige, brisent la glace et donnent aux fleuves leur liberté; et en voici la preuve : le nom de *Cephiso* se tire de κάμπτειν, courber; il exprime les détours des fleuves. *Acheloïs* vient de χέλυς et χελώνη (l'écaille de tortue) et fait connaître que l'écaille glacée des eaux vient de disparaître. *Borysthenis* a trait à l'impétuosité des fleuves qui, rapides comme Borée, entraînent les glaces dans leur cours.

Un érudit célèbre, M. Buttmann (*Animadversiones in Fridemanni et Seebodii Miscellaneis criticis*, vol. II, part. III, p. 505), s'est préoccupé également des muses d'Eumélus ; mais il n'a vu dans cette fiction ni glaces, ni fonte de neiges. Il rétablit le nom d'*Apollonis*, qui exprime, selon lui, que la poésie a une origine céleste, puisqu'elle est fille d'Apollon. La muse *Borysthenis* représente la poésie septentrionale, car cet art fut apporté aux Grecs par les Hyperboréens et les Thraces. Enfin *Cephiso* personnifie la poésie hellénique. Son nom se tire du fleuve qui arrose le Parnasse et d'autres monts consacrés aux muses.

M. Creuzer dit quelques mots des représentations des muses. Mais ce dont il ne parle pas, c'est de la manière dont

elles sont figurées sur les vases peints. Elles ne se trouvent que sur un bien petit nombre de ces monuments pourtant si nombreux, et les archéologues ont quelquefois peine à les reconnaître.

Nous en excepterons la peinture d'un couvercle de vase dans le musée Blacas (pl. IV), où plusieurs noms de muses sont inscrits auprès des figures. Calliope tient la pyxis; Thalie une couronne; Euterpe n'a pas d'attributs; Polymnie porte un rouleau; une autre muse est munie de deux flûtes (Cf. de Witte, *Catal. étrusq.*, p. 3). Nous en excepterons de même une curieuse hydrie de Canino où l'on voit Apollon et sept muses. Le dieu est couronné de laurier, vêtu d'un manteau, et tient la lyre et le plectrum. Devant lui, à droite, est Clio, qui tient un volume déroulé, sur lequel on lit KLIO. Derrière, sont deux autres muses : Érato, debout, tient la lyre et le plectrum; Melpomène, assise en face d'elle sur un rocher, joue de la cithare. Polymnie pose le pied gauche sur un fragment de roc, et tient un papier ouvert qu'elle semble montrer à Euterpe, qui est assise, et joue de la double flûte. Dans un quatrième groupe, on voit deux muses debout, qui jouent aux osselets; l'une, Thalie, étend la main droite, tandis que Terpsichore, regardant un osselet à terre, va en jeter un second. Presque toutes ces muses ont de doubles tuniques (De Vitte, *Catal. étrusq.*, p. 3, n° 5).

Enfin, nous citerons une amphore tyrrhénienne du musée de Berlin, représentant un Apollon lyricine, au milieu, suivant M. Panofka, des trois muses *Mélété*, *Mnémé* et *Aœdé* (*Museo Bartoldi.* Cf. Ch. Lenormant et De Witte, *Élite des monum. céram.*, tom. I, p. 16).

On trouve aussi, sur les vases, les muses en rapport avec Bacchus. Comme l'a remarqué M. Gerhard (*Text zu antiken Bildwerken*, *S.* 208 et seqq.), elles faisaient nécessairement partie de ce cortége dionysiaque, où l'on voit figurer les Grâces et les Heures, et tous les genres de plaisir et de séduction. Une joueuse de lyre, représentée sur un vase du musée de Naples (II, 3, 1604), près de Bacchus et de Comos, est évi-

demment une muse bachique. Une peinture de vase, publiée par Millin (I, 6), nous offre le même sujet. M. Gerhard (*ibid.*, S. 224, note 62) reconnaît une muse bachique dans une figure de femme qui assiste à la naissance de Bacchus, sur un vase peint, et près de laquelle on lit Νους, inscription grecque jusque-là énigmatique, et dans laquelle il retrouve le mot μοῦσα.

Telles sont, à peu de choses près, les seules représentations des muses trouvées jusqu'à présent sur les vases peints, et le lecteur, nous n'en doutons point, s'étonnera avec nous de leur rareté. (E. V.)

Note 16. *De la cosmogonie orphique ; résultats principaux des travaux de MM. Lobeck, Brandis et Movers à ce sujet ; origine orientale de cette cosmogonie; système des âges du monde.* (Ch. III, p. 202 sqq.)

M. Lobeck a réuni, dans son Aglaophamus, les nombreux fragments relatifs à la cosmogonie qui était attribuée à Orphée, et il s'en est servi pour essayer de reconstruire le poëme orphique qui paraît avoir porté le nom de Théogonie. On ne trouve point, il est vrai, d'ouvrage ainsi intitulé dans les deux catalogues des livres orphiques que nous ont laissés S. Clément d'Alexandrie (*Stromat.*, I, 397) et Suidas. Mais, malgré cette circonstance, les témoignages formels de Ménandre (*Enc.* VI, p. 42), d'Alexandre d'Aphrodisias (ad Aristot. *Meteorolog.* L. II, p. 91), de Proclus (*Theol.*, L. IV, c. 5, p. 188), de Macrobe (*Somn.*, L. II) et de Suidas lui-même (V. Ὀρφεύς), ne permettent pas de douter qu'il existât sous le nom d'Orphée un ouvrage où était exposée la généalogie des dieux, et qu'on désignait sous le titre de Théogonie. En rapprochant la doctrine que les anciens donnent comme ayant été exposée dans cette composition, de celle que Damascius (*Quæst.*, p. 380) a extraite du livre appelé par lui *Rhapsodies orphiques*, l'habile philologue a montré qu'elles offraient au fond la même cosmogonie ; en sorte que ce dernier ouvrage paraît identique au premier. C'est l'existence de cette cosmogonie du prétendu

Orphée qui fit regarder, dans les premiers siècles de notre ère, ce personnage comme l'un des fondateurs de la religion hellénique, et qui lui valut, concurremment avec Homère et Hésiode, Phérécyde et Platon, l'épithète de Théologien, sous laquelle ces auteurs furent désignés. Les ouvrages orphiques furent appelés de même la Théologie orphique. Toutefois, chez les auteurs anciens, et dans le passage de la Métaphysique d'Aristote (XII, 246) auquel M. Creuzer a fait allusion, l'épithète de θεολόγοι, employée seule, ne paraît s'être appliquée qu'à Homère et Hésiode, ainsi que le dit formellement Alexandre d'Aphrodisias (§ 21, p. 183). La Théogonie orphique commençait vraisemblablement par rappeler qu'à l'origine des choses, le temps, ou χρόνος, existait seul, et exposait ensuite comment il avait donné naissance à tous les êtres, les dieux compris. Les témoignages anciens sont d'accord pour nous représenter que tel était le début de la cosmogonie attribuée à Orphée. Quant à l'invocation à Apollon, que Jean Malala donne dans sa Chronographie (IV, p. 31), comme étant le commencement du poëme théogonique, il est douteux qu'elle en ait réellement formé les premiers vers.

Outre cette théogonie, les anciens nous en ont encore fait connaître deux autres attribuées également à Orphée : l'une rapportée par Eudemus, et la seconde par Hieronymus. Doit-on croire que Proclus, Damascius, Syrianus et les autres avaient exclusivement puisé dans le premier de ces ouvrages, désigné par Damascius sous le titre de ἡ ἐν ταῖς ῥαψωδίαις θεογονία, ou qu'ils avaient aussi mis à contribution celles que donnaient Eudemus et Hieronymus, et dans lesquelles on retrouve des idées empruntées à Homère et à Hésiode? M. Lobeck se prononce en faveur de la première supposition, par la raison qu'on ne rencontre rien dans les traditions orphiques conservées par les platoniciens, qui se rapporte à ces dernières cosmogonies. Eudemus le péripatéticien, qui avait exposé, au dire de Damascius, la seconde théogonie orphique, est très-vraisemblablement le même Eudemus que Simplicius (*ad Ausc.* III, 93, *b*) qualifie de γνησιώτατος τῶν Ἀριστοτέλους ἑταίρων, et

dont Damascius avait écrit la vie (Simplic., l. c., VI, 216. Cf. Jonsius, IV, 253). Quant à Hellanicus, qui avait fait connaître avec Hieronymus, toujours au témoignage de Damascius, la troisième théogonie, il est fort difficile de déterminer à quelle époque il vivait. On a supposé tantôt que c'était le même que l'Hellanicus qui est donné pour père à un certain Sandon, auteur d'un livre intitulé : Ὑποθέσεις εἰς Ὀρφέα, suivant Suidas; tantôt que cet Hellanicus n'était autre que l'historien de ce nom. Hieronymus est, aux yeux de Brandis, le même que le péripatéticien de ce nom, et Lobeck incline vers cette opinion.

L'auteur de l'Aglaophamus, par un effet de son scepticisme ordinaire, a repoussé comme vains et hasardés les rapprochements qui tendraient à faire chercher en Orient l'origine des doctrines cosmogoniques des Orphiques. Circonscrit uniquement dans l'étude des textes grecs et latins, qu'il manie avec une étonnante érudition et traite avec une admirable critique, il ne s'aperçoit pas de tout ce qu'il enlève à ses travaux d'intérêt et de valeur, par les conséquences négatives qu'il s'efforce sans cesse de faire prévaloir. Nous reviendrons tout à l'heure sur ce point, en opposant les travaux de M. Movers à ceux de M. Lobeck. Ajoutons préalablement, à l'exposition des cosmogonies orphiques qu'a présentée M. Creuzer, des détails empruntés à l'Aglaophamus.

Proclus (*in Tim.*, I, 54) et Simplicius (*in* l. IV *Ausc.*, p. 123) s'accordent à représenter la cosmogonie orphique, celle que Damascius a désignée sous le nom de cosmogonie vulgaire des Orphiques, comme faisant naître l'univers de trois principes, le Temps, l'Éther et le Chaos. Le Temps avait donné naissance à l'Éther et au Chaos. L'Éther avait produit le fini, le borné, le déterminé (τοῦ μὲν πανταχοῦ πέρατος αἴτιον τὸν αἰθέρα, Procl.; τὸν μὲν τῆς περατοειδοῦς προόδου τῶν θεῶν αἴτιον, Simplic.); et le Chaos (πελώριον χάσμα, Simplic.), masse informe, insondable, sans limite, était la source de l'indéterminé, de l'infini (τῆς ἀπειρίας αἴτιον, Procl.; τὸ δὲ ἀπεροειδοῦς, Simplic.). Dans ces deux principes antagonistes issus du

Temps, comme, dans la théogonie zoroastrique, Ormuzd et Ahriman sont produits par le Temps sans bornes (Zerwané Akéréné), on retrouve, sous une forme plus matérielle, la théorie pythagoricienne de la monade et de la dyade. Cette dyade répondait à l'Éther orphique. Par son union avec la monade, elle avait engendré la triade. Philolaüs (*ap.* Joan. Lyd. *de Mensib.* IV, p. 76, ed. Bekker) nomme en effet la dyade l'épouse de Kronos et la mère d'un troisième principe identifié par lui à Mars. Ce Mars était vraisemblablement le principe de la matière ignée, de même que la dyade, Rhéa, était, aux yeux de ce philosophe, le principe de la matière liquide, μήτηρ τῆς ῥευστῆς οὐσίας. De cette triade étaient nés tous les dieux.

M. Creuzer a considéré la Nuit ou le ténébreux Érèbe comme une quatrième émanation ou création du Chronos primitif. Mais cette nuit, ces ténèbres premières (Νὺξ ζοφερά, Cedren.; ἀζηχὲς σκότος, Procl. in Tim. II, 117), ne paraissent pas avoir constitué un principe à part et distinct de l'Éther et du Chaos. C'était une des modalités de ce χάσμα πελώριον. C'est le voile, la nuée obscure (σκοτόεσσαν ὁμίχλην, Procl. in Parm., l. VII, 18), qui forme la coquille et les enveloppes de l'œuf, ou, pour mieux dire, ce fut l'état qui résulta du sein du chaos, de la forme ovoïde que celui-ci prit, lorsque la matière se fut formée comme une enveloppe épaisse autour de la cavité centrale, la matrice cosmique. La cosmogonie orphique paraît donc devoir être ainsi résumée: le Temps donna naissance à l'Éther, c'est-à-dire à l'immatériel, car les anciens ne se représentaient l'immatériel que comme quelque chose d'infiniment subtil, cet immatériel étant la force qui agit sur la matière, puis au Chaos, c'est-à-dire, à la matière encore informe et non organisée. Par l'action de l'Éther, ou autrement dit de la force créatrice, le Chaos prit une forme sphérique; il revêtit l'apparence d'un œuf dont un voile obscur composait l'enveloppe, et c'est au sein de cet œuf primitif que naquit le premier être, Phanès. Cette enveloppe, personnifiée par la Nuit et l'Érèbe, appartenait encore au Chaos, et ne constituait pas, nous le répétons, un principe distinct de lui.

Le passage d'Apion, conservé par Clément Romain (*Homel.* VI, 4, 671, t. 2, p. 678, Cotel.), et d'autres passages fournis par Proclus et Simplicius, complètent cet exposé cosmogonique. Ce que dit Apion ne paraît pas, du reste, se rapporter, comme l'a admis M. Creuzer, à une cosmogonie différente de celle que Damascius nous a fait connaître. Il n'est sans doute question dans ses paroles ni du Temps, ni de l'Éther, et tout commence avec le Chaos ; mais comme Apion ne semble pas s'être proposé de présenter l'ensemble de la théogonie d'Orphée, et qu'il ne s'occupe que du Chaos, on ne saurait rien inférer de son silence. Bien que le Chaos, dans la cosmogonie vulgaire des Orphiques, fût né du Temps, ainsi que l'Éther, il n'en avait pas moins donné naissance, après avoir pris la forme ovoïde, à tous les êtres, et le passage cité par Clément a pu avancer, sans s'éloigner de ce système, que tous les éléments primitifs étaient à l'état confus dans l'œuf, Ὀρφεὺς τὸ χάος ὠῷ παρεικάζει, ἐν ᾧ τῶν πρώτων στοιχείων ἦν σύγχυσις.

Nous croyons donc que la cosmogonie d'Apion ne constitue pas une cosmogonie différente de la cosmogonie dite vulgaire des Orphiques. Quoi qu'il en soit, voici comment cet auteur explique que s'était opérée cette élaboration des êtres.

Le Chaos formait une masse bouillonnante, un abîme où tout s'agitait confusément. Cette matière était comme animée (ὕλη ἔμψυχος); mais l'âme (πνεῦμα) qui l'animait était répandue dans toute la masse. Un jour il arriva que cette vie, cette âme, se retira du sein de cet abîme, se porta à la périphérie par une opération toute semblable à celle par laquelle la masse liquide se forme en bulles (ὥσπερ ἐν ὑγρῷ πομφόλυξ). Dès lors tous les éléments se coordonnèrent, et ils devinrent propres à la génération des êtres. La matière présenta à son intérieur une cavité sphérique, une sorte de vaste utérus dans lequel s'accomplit la gestation de l'Être primitif, de Phanès. Cet œuf cosmique, que les Orphiques disaient être blanc, par analogie avec l'œuf des oiseaux, ὠεὸν ἀργύρεον (Simplicius *in Ausc.*, I, p. 31, 6) s'était formé en vertu du

mouvement circulaire perpétuel que les anciens supposaient appartenir à la matière infinie ou indéterminée, car ces deux idées se confondaient dans leur esprit. (Procl. in Tim. III, 160.)

De même que la cosmogonie d'Apion ne s'offre pas à nous comme distincte de celle que Damascius qualifie de vulgaire, celle que M. Creuzer a énoncée en troisième lieu, et que Cedrenus nous a conservée, n'est encore pour nous et pour M. Lobeck qu'une exposition tronquée de la cosmogonie vulgaire. Quoique l'Éther y soit énoncé en premier lieu, on n'en voit pas moins que le Temps les avait précédés, lui et le Chaos. Il est dit, en effet, que l'Éther se produisit, à l'origine, dans le Temps, ὅτι ἐξ ἀρχῆς ἀνεδείχθη τῷ χρόνῳ ὁ αἰθὴρ, ce qui indique que le Temps l'avait précédé. Puis le Chaos est mentionné en troisième lieu. Mais, dans l'exposé de Cedrenus, il est dit que l'Éther avait été créé par la puissance divine (ὑπὸ τοῦ θεοῦ δημιουργηθείς). Faut-il ici admettre l'intervention d'un nouveau principe qui primerait tous les autres, et Dieu aurait-il remplacé Chronos, qui, de puissance active et d'élément réel, serait réduit à une simple modalité? Il est à remarquer que le mot δημιουργηθείς, dont il est fait usage, signifie, non créer à la manière de Jehovah, en faisant sortir une chose du néant, mais fabriquer, façonner, c'est-à-dire, tirer quelque chose d'une matière déjà existante. En ce sens, le principe divin n'avait donc fait que donner à l'Éther la constitution par laquelle il était tel, et dès lors ce principe nous apparaît comme l'équivalent de l'âme, du πνεῦμα, qui, dans l'exposé d'Apion, agit au sein de la matière et lui fait revêtir l'apparence ovoïde. Les Orphiques, ainsi que la plupart des philosophes, ne pouvaient concevoir que l'Éther, ni le Chaos, fussent passés de l'état brut, inerte, à l'état animé, sans admettre comme une partie intégrante de ces substances premières, une force qui les organisât. C'est cette force que le passage de Cedrenus appelle *divine*, que Clément Romain nomme πνεῦμα. Mais ce πνεῦμα, d'après les témoignages plus anciens produits par Proclus et Syrianus, se confond avec l'Éther même. Cet

Éther, qui est la force immatérielle, le principe subtil qui anime le Chaos, est considéré comme la puissance productive opposée à la puissance produite identique à la dyade pythagoricienne ou au Chaos : *Aut Ætherem et Chaos, ut Orpheus, aut factorem et dualitatem.*

Ainsi, nous voyons que le progrès des idées spiritualistes fit distinguer par la suite l'Éther de la force créatrice, bien qu'à l'origine l'un et l'autre se fussent confondus. Cedrenus envisage si bien l'Éther, non plus comme le principe *factif*, mais comme une sorte de matière, qu'à ses yeux le Chaos n'est plus la matière : il cesse d'être une substance pour devenir l'état informe et non organisé dans lequel l'Éther ou la matière primordiale était à l'origine. Cedrenus dit effectivement que l'Éther était répandu çà et là à l'état chaotique (καὶ ἐντεῦθεν κἀκεῖθεν τοῦ αἰθέρος ἦν χάος). Et ce Chaos était ténébreux, en sorte qu'on ne pouvait distinguer ce qui y était contenu, ou, comme dit Cedrenus, pour mieux montrer que c'est l'Éther qui est à ses yeux la matière, *une nuit profonde enveloppait et cachait tout ce qui était dans cet Éther.*

La cosmogonie de Cedrenus n'est donc, nous le répétons, que la cosmogonie vulgaire, dans laquelle on a substitué l'Éther au Chaos, et la force démiurgique de Dieu à l'Éther.

La manière dont M. Creuzer a compris la cosmogonie que nous venons d'étudier, la lui a fait regarder comme se rapprochant plus de celle de Phérécyde, que la cosmogonie vulgaire, qui en rappelait cependant déjà presque tous les points importants. Depuis la publication de l'ouvrage de M. Creuzer, le savant M. Preller a jeté un grand jour sur la théogonie du philosophe de Scyros (Voy. *Rheinisches Museum für Philologie. Neue Jahrb.* IV, p. 377), et son travail nous permet d'apprécier à leur plus juste valeur les ressemblances que notre illustre auteur a cru saisir. Il est à remarquer d'abord que l'Éther, ou air primitif, y apparaît comme le πνεῦμα qui anime le monde et le pénètre; ce qui confirme la manière dont nous avons considéré ci-dessus le rôle de l'Éther dans la cosmogonie orphique. En second lieu, nous voyons que Phé-

récyde admettait aussi trois principes : Ζεύς, qui constituait comme la force immatérielle et créatrice, le feu invisible et subtil; Χθών, la Terre, ou pour mieux dire la matière, solide, liquide ou gazeuse; et Χρόνος, le Temps. Ce sont au fond les trois mêmes principes que dans la cosmogonie orphique; mais le premier est passé du premier rang au troisième. Ζεύς correspond à l'Éther, Χθών au Chaos, et Χρόνος est le même dans les deux systèmes. C'était de l'action de Ζεύς sur Chthon qu'étaient nés les cinq éléments, l'eau, le feu, l'air, l'éther et la terre, formant chacun la souche d'un μυχός, donnant naissance à autant de classes de dieux, θεοκρασία, θεῶν κράσις, races parmi lesquelles celle des Ogénides ou Océanides prenait la première place, comme issue de l'eau, le premier élément.

La cosmogonie des Phérécyde s'appuyait donc sur les mêmes principes que celle des Orphiques; et comme dans celle-ci le Temps n'avait pas, d'après certains interprètes, une action créatrice, qu'il était une simple condition de l'existence des choses, le rang qu'il occupe dans la triade primordiale n'a plus qu'une faible importance. Dès lors, ainsi interprétée, la cosmogonie de Phérécyde se rattache encore plus intimement à celle qui portait le nom d'Orphée.

La ressemblance était-elle poussée au delà de ce point de départ? Nous sommes porté à l'admettre, et nous retrouvons dans les cinq θεοκρασίαι de Phérécyde quelque chose de fort analogue aux cinq âges ou cinq ordres de génération d'Hésiode, et aux âges des Orphiques. Ceux-ci en comptaient, il est vrai, six ou quatre, suivant qu'ils comprenaient ou non Phanès et la Nuit parmi les chefs de ces âges. Mais les deux époques marquées par ces dernières personnifications se sont parfois confondues en une seule, ainsi qu'on le voit dans Syrianus (ad Meteor., p. 114). Le chiffre se réduit alors à cinq. Ou, si l'on réunit aux personnifications des quatre éléments celle de l'Éther ou de Ζεύς, dont l'action combinée avait fait naître ceux-ci, on obtient les six périodes orphiques. Il est certain, d'ailleurs, que l'on était peu d'accord sur le nombre

et surtout sur l'ordre de ces âges, et sur les principes ou personnifications divines qui y présidaient.

M. Movers (*die Phœnizier*, I, p. 554 sq.) a reconnu dans le Phanès des Orphiques une figure empruntée à la théogonie phénicienne. Son nom est dérivé du radical sémitique פנה, פנים, qui signifie la figure, le visage, nom qui est employé en hébreu dans le sens de manifestation visible de la divinité. Phanès est la manifestation visible de Dieu dans la nature, et il correspond aux théophanies du Pentateuque, dans lesquelles l'ange se présente comme une manifestation visible de Jehovah. On retrouve dans tous les systèmes gnostiques des personnages mythiques formés sur son modèle : tel est notamment Jaldabaoth, le même que l'Aoymis monogène des Chaldéens. Dans la cosmogonie chaldéenne, cet Aoymis est le premier être auquel la mère des dieux ait donné naissance par l'opération d'Apason, qui correspond lui-même à l'Ἔρως démiurge de Phérécyde. C'est une reproduction du Brahma, né de même au sein d'un œuf cosmique, l'œuf ou l'utérus d'or, l'*Hiranya-Garbha*, et donnant naissance par son union avec Maya, la mère des illusions, regardée aussi comme l'humidité primitive, à la Trimourti et à tous les êtres. C'est l'homme prototype, le Kaïomorts de la tradition mazdéenne, et l'Adam Kadmon des kabbalistes. Les Valentiniens avaient également leur Πρωτογόνος, qui semble une copie du Phanès orphique, et cette ressemblance est une preuve nouvelle à l'appui de l'origine phénico-assyrienne de la cosmogonie orphique, car on sait que c'était à la source asiatique que Valentin avait puisé ses doctrines. L'ophiomorphe des Ophites est évidemment une reproduction du serpent à face de taureau et de lion, qui s'offre comme le troisième principe de la cosmogonie orphique, que Damascius nous a fait connaître d'après Hellanicus. (Voy. J. Matter, *Hist. du Gnosticisme*, 2e édit., II, p. 147 sq.) Ce serpent portait, entre la tête du lion et du taureau, la face d'un dieu, θεοῦ πρόσωπον, expression dans laquelle nous retrouvons la traduction grecque du nom de Phanès, et

qui rattache ce serpent à l'Hercule phénicien, auquel Damascius identifie d'ailleurs positivement le serpent tricéphale. M. Movers a montré quelle ressemblance frappante rattachait la cosmogonie phénicienne à celle des Orphiques, et il est venu ainsi appuyer de l'autorité de sa vaste érudition les idées que M. Creuzer avait proposées avant lui. En effet, si l'on écarte quelques détails qui tiennent aux modifications que le génie grec avait fait subir aux doctrines orientales, on retrouve dans la cosmogonie orphique tous les caractères des théologies de la Chaldée et de l'Assyrie, et l'on reconnaît le même fonds d'idées qui donna naissance en Judée à la Kabbale, en Égypte et en Syrie au Gnosticisme. En un mot, on se convainc que l'orphisme avait puisé ses principes hors de la Grèce, qu'il ne fit qu'y adapter des figures helléniques, et quelques-unes des idées dont les premiers poëtes avaient entouré ces types mythologiques. (A. M.)

Note 17. *De la distinction des Lénées, des Anthestéries et des Dionysies champêtres de l'Attique.* (Chap. IV, p. 222.)

Il est certain que les Athéniens célébraient les Dionysies champêtres (Διονύσια τὰ κατ' ἀγροὺς), dites aussi les petites Dionysies (τὰ μικρὰ), le 6 du mois de Poséidéon, et les Anthéstéries au mois Anthestérion. Cette dernière fête durait trois jours : le premier jour de la solennité tombait le 11 de ce mois, et portait le nom de Πιθοίγια ; le second celui de Χόες, et le troisième celui de Χύτροι. Enfin les Dionysies de la ville (τὰ ἐν ἄστει ou κατ' ἄστυ), nommées encore les grandes Dionysies (τὰ μεγάλα), tombaient au mois d'Élaphébolion. Il est aussi question fréquemment d'autres fêtes célébrées en l'honneur de Bacchus, et qui sont désignées par l'épithète de Lénées. Ces dernières fêtes constituaient-elles une solennité distincte de celles que nous venons d'énoncer, ou étaient-elles identiques à l'une d'elles ? et dans le cas où il en serait ainsi, quelle est celle de ces trois fêtes avec laquelle elles se confondaient ? Telle

est la question qui se présente ici, et qui, depuis trois siècles, est un objet de controverse entre les érudits les plus illustres. Les uns ont identifié les Lénées avec les Dionysies champêtres; de ce nombre sont Scaliger (*Emend. temp. I*, p. 29), Casaubon (*Satyr. poes.* I, 5. Cf. ad Theophr. *char.* 3; *ad* Athen., V, p. 218), Samuel Petit (*Legg.* Att., p. 42), Paulmier (*Exercitat. in auct. græc.*, p. 917 sqq.) et Spanheim (*ad Aristoph.*, p. 298). Les autres ont confondu les Anthestéries et les Lénées. Selden se place à leur tête; Corsini (*Fast. hell.*), Ruhnken (*Emend. auct. in Hesych.*, v. Διονύσ.) ont suivi le même sentiment. Depuis l'époque où ces philologues avaient institué la discussion, un grand nombre de savants non moins éminents l'ont reprise, et se sont tour à tour rangés à l'une ou à l'autre hypothèse, en cherchant à l'appuyer de faits nouveaux. G.-Al. Oderici, dans son écrit intitulé: *De marmorea didascalia in urbe reperta*, ressuscita l'opinion de Scaliger et de Casaubon, tandis que Barthélemy (*Mém. de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, tom. XXXIX, p. 123 sqq.) défendait celle de Selden, et trouvait dans Wyttenbach (*Biblioth. crit.*, tom. II, part. III, p. 41 sqq.) un soutien aussi puissant que zélé. Une polémique s'engagea entre le grand helléniste hollandais et Oderici. Spalding, dans la préface qu'il a placée en tête de son édition du discours de Démosthènes contre Midias, s'efforça d'établir que les Dionysies qui se célébraient au Pirée et celles de Brauron étaient les mêmes que celles de la campagne; idée que Barthélemy avait déjà proposée avant lui.

M. Böckh, dans sa dissertation intitulée : *De græcæ tragœdiæ principibus*, adopta les idées de Spalding, qui complétaient le système soutenu par Ruhnken, et confirma par de nouvelles preuves ce qu'il avait avancé le premier, touchant les Dionysies du Pirée. Ce même Spalding, dans son Mémoire, *De Dionysiis Atheniensium festo*, chercha à expliquer comment les Lénées avaient pu tomber dans le mois d'Anthestérion; et Buttmann (*Mythologus*, B. 2, S. 65) fit valoir, à l'appui de ses idées, quelques considérations nouvelles. Le

débat semblait terminé, lorsque Kanngiesser (*Die alte komische Buhne in Athen*, Breslau, 1817) souleva de nouveau la question, et se prononça pour l'opinion qui identifiait les Dionysies champêtres et les Lénées. Ses idées rencontrèrent dans Hermann (*Leipz. Litt. Zeit.*, 1817, nos 59-60) un habile auxiliaire.

M. J.-F. Gail et M. Böckh ont depuis cherché à éclaircir une question qui avait fini par s'obscurcir à force d'être controversée. Le second regarde les Dionysies des campagnes comme une fête qui se célébrait à l'époque de la vendange et qui avait donné naissance aux Dionysies κατ' ἄστυ. Quant aux Lénées et aux Anthestéries, c'étaient des fêtes particulières, instituées en l'honneur de Bacchus, et sur l'époque de la fondation desquelles l'illustre auteur ne se prononce pas. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est que les fêtes des vendanges ou Dionysies champêtres étaient au moins aussi anciennes que celles du dieu Lénéen, puisque Thucydide nous apprend que le temple des Limnæ était le plus ancien de tous.

La fête de Bacchus Lénéen se célébrait en automne, d'après M. Böckh; elle comprenait deux solennités, celle dans laquelle on portait les raisins au pressoir, et celle où on mettait le vin dans les tonneaux. Les premiers pressoirs de la Cécropie furent établis au lieu nommé le Lenæon, qui faisait originairement partie de la Cécropie; mais Thésée, ayant réuni à Athènes les bourgs voisins, Limnæ devint un quartier de cette ville, et ce fut dès lors dans Athènes qu'eurent lieu les Lénées ou fêtes du pressoir. Les représentations théâtrales qui se donnaient à cette occasion, furent transportées au Pirée, où l'on construisit un théâtre, et où affluaient davantage les étrangers. Quant aux Anthestéries, qui tombaient dans le mois Anthestérion, elles dataient, au témoignage de Thucydide et d'Apollodore, d'une époque antérieure à Thésée. On ouvrait une tonne de vin, et on le goûtait lors de cette solennité. Les deux fêtes se célébrèrent, par la suite, dans le même temple qui était consacré à Dionysos et situé aux Limnæ.

Cette opinion, que M. Böckh a établie avec sa science et sa critique accoutumées, offre, à notre avis, la solution la plus satisfaisante de la difficulté. Elle distingue les Lénées des Anthestéries; elle explique comment on les célébrait dans le même lieu, en même temps qu'elle montre qu'à l'origine, ces Lénées furent en effet des solennités champêtres. Elle tient compte des témoignages, en apparence contradictoires, d'une part d'Hésychius et de tous les lexicographes qui font célébrer les Lénées aux Limnæ, d'autre part, du scoliaste d'Aristophane, d'Apollodore, d'Étienne de Byzance, qui s'opposent à ce qu'elles soient identifiées avec les Anthestéries, et font des Lénées des Dionysies champêtres.

M. J.-F. Gail, bien qu'ayant publié son travail depuis la publication du Mémoire de M. Böckh, ne paraît point l'avoir connu. Il entrevoit qu'à l'origine les Lénées ont pu avoir un caractère de solennités champêtres, qu'elles perdirent par la suite; mais il n'a pas saisi la différence que l'illustre philologue berlinois a si bien fait ressortir.

Nous ne nous étendrons pas sur les solutions que Fréret et Sainte-Croix ont proposées de ce problème si vivement débattu; leurs recherches ont perdu, depuis celles de M. Böckh, toute leur importance.

On voit donc, par ce que nous venons de dire, que l'identité des Anthestéries et des Lénées, admise par M. Creuzer, ne saurait plus être actuellement adoptée d'une façon si absolue; mais cette restriction que devra faire le lecteur de la Symbolique n'infirme en rien les conséquences que son auteur a tirées du caractère de ces solennités dionysiaques.

(A. M.)

Note 18. *Résumé des principales opinions émises sur la légende et la mort de Zagreus; examen de cette légende.* (Chap. IV, p. 237-241.)

§ 1. C'est au travail de M. Lobeck intitulé : *De morte Bacchi*, que M. Creuzer fait allusion, travail reproduit plus tard dans

l'*Aglaophamus* de l'éminent philologue de Kœnigsberg. Voici, du reste, comment M. Lobeck interprète le passage de Pausanias qui fait la base de cette discussion.

Il remarque d'abord que, si le voyageur grec représente Onomacrite comme ayant parlé du meurtre de Bacchus par les Titans, il ne faut point en inférer qu'il vît dans cette légende une invention du chantre orphique; Pausanias croyait, avec bien d'autres, que la fin tragique de Dionysos n'était qu'une imitation du meurtre de Typhon, et il a voulu dire simplement qu'Onomacrite, qui connaissait fort bien la tradition égyptienne, mit en scène les Titans au lieu de Typhon, cette dernière conception étant trop peu conforme au génie grec.

Les cérémonies dionysiaques avaient quelque chose de sauvage. Ceux qui y prenaient part se livraient à de violents transports, et l'on y entendait d'affreuses clameurs; c'était en quelque sorte l'image d'un combat et la reproduction des cris que le dieu était censé pousser. Aidé par le souvenir de l'Osiris égyptien, Onomacrite trouva, dans cette licence sombre et presque sanglante, tous les éléments d'une scène tragique; de là le récit de la mort de Zagreus.

Par leur caractère violent, leur étrangeté, les bacchanales se rapprochaient des sacrifices de Cybèle et des mystères sabaziens. La tâche d'Onomacrite fut de créer certaines bacchanales qu'il mit en rapport avec les rites phrygiens, en conservant toutefois l'esprit de la mythologie grecque. Un poëme qu'il publia sous son nom ou sous celui d'Orphée, racontait la naissance et la mort de Zagreus, et il fournit de la sorte aux initiés un thème dont ils firent usage pour mettre en action le récit des souffrances de leur dieu. Si Platon revenait au monde, dit M. Lobeck, lequel cite à ce sujet un passage des Lois, il serait loin de s'accorder avec nos mythographes, qui veulent bien décorer du titre pompeux de culte de la nature ces grossières folies.

Fort éloigné des idées de Lobeck, O. Müller ne s'accorde pas pour cela davantage avec M. Creuzer (*Proleg.*, S. 390). Selon lui, Onomacrite n'est point auteur de la légende qui nous

occupe ; il n'a fait que mettre en œuvre une tradition locale : la croyance que Dionysus était enterré à Delphes. En effet, suivant Philochore, le tombeau du dieu se trouvait situé dans l'adyton du temple près de la célèbre statue d'or d'Apollon. Or, comment peut-on supposer, ajoute O. Müller, qu'un homme ait été assez impie ou assez fou, en l'absence de toute tradition, pour oser raconter la mort d'un dieu éternellement jeune ? Les poëtes laissèrent de côté cette légende parce qu'elle avait un caractère mystérieux, parce qu'elle inspirait une sorte de respect et d'effroi, φριχῶδες et ἀπόῤῥητον, parce que les Ὅσιοι, ces cinq prêtres de noble race qui officiaient à Delphes, étaient les seuls qui osassent célébrer quelques cérémonies ayant trait à la mort de Zagreus. Du reste, il suffit de se rappeler les traits principaux du culte de Bacchus pour y trouver le germe de la légende qui le faisait périr si tragiquement. Le dieu de la nature dans sa fleur, le dieu des voluptés, devait être nécessairement représenté comme frappé de mort, et son corps comme ayant été misérablement déchiré. Ce culte était marqué au coin d'une gaieté licencieuse ; mais il avait un côté sombre et sanglant ; nous l'avons déjà dit, c'est ce qu'expriment certaines épithètes, par exemple celles de λαφύστιος, d'ὠμηστής, d'ἀγριώνιος, et qui plus est, le spectacle offert par les Bacchantes dans les pompes dionysiaques, où on les voyait déchirant de leurs mains furieuses de jeunes animaux, image symbolique de la mort du dieu dont elles célébraient la fête.

Onomacrite n'a donc rien fait, si ce n'est de prendre dans la tradition l'un des traits les plus saillants du mythe de Bacchus. Quant à la part qui lui revient, elle peut être réduite à quelques développements, et à ce que nous pourrions appeler la mise en scène de cette légende, pour laquelle il fit usage des nombreux matériaux qu'il avait sous la main. Les rapports entre Delphes et la Crète vinrent modifier la légende de Zagreus. C'est alors qu'on y vit paraître les Curètes, ce qui a fait croire plus d'une fois que ce mythe était crétois. Cette confusion se remarque surtout dans les *Crétoises* d'Euripide. Le défaut d'esprit de critique chez les anciens a contribué nécessairement à l'augmenter.

M. Schwenck, qui s'est également occupé de ces traditions (*Mythol. Andeut.* S. 151), met de côté Onomacrite. A ses yeux, le meurtre de Zagreus est l'image de la mort et de la résurrection annuelle de la nature. En outre, les légendes d'Orphée et de Penthée lui paraissent de pures imitations de cette catastrophe. Il rapproche la légende selon laquelle la tête d'Orphée fut portée sur les flots de Lesbos à Méthymne, du Bacchus Céphallénien, honoré dans cette dernière ville, parce que des pêcheurs avaient amené de la mer dans leurs filets une tête faite en bois d'olivier. La descente d'Orphée aux enfers lui semble une autre imitation de la légende de Zagreus, à laquelle se rattache encore le nom de Penthée, qui indique la tristesse et les larmes. Enfin les chevreaux et les daims dont les Bacchantes dispersaient les membres palpitants, lui paraissent un indice des sacrifices humains offerts à Bacchus. On commença, pour imiter le crime des Titans, par couper en morceaux des victimes humaines, et lorsque les mœurs furent adoucies, on se borna à dépecer de jeunes animaux.

(E. V.)

§ 2. Notre collaborateur a présenté dans le paragraphe précédent le résumé des principales opinions dont la mort et le mythe de Zagreus ont été l'objet; il nous reste maintenant à examiner ce mythe en lui-même.

Le caractère nouveau que le Dionysos grec prit dans les mystères, sous la forme de Zagreus, paraît être dû à l'association qui se fit, à l'époque de leur établissement, entre les anciennes croyances dont le Dionysos thraco-hellénique était l'objet, et les mythes asiatiques qui se rattachaient au Sabazius phrygien, lesquels avaient déjà pénétré dans la Grèce, au cinquième ou sixième siècle avant notre ère. Il semble même que l'on ait rattaché à la nouvelle théologie dionysiaque quelques-uns des dogmes égyptiens relatifs à Osiris; car il est facile de discerner dans la légende du Dionysos des mystères, des traits qui se retrouvent dans celle du dieu égyptien. Toutefois, on ne saurait être fort affirmatif à cet

égard; il se pourrait que ces ressemblances tinssent à celles qui existaient déjà entre le Sabazius phrygien et Osiris [1], avant que le premier eût été introduit en Grèce, sous sa forme purement asiatique. Nous avons été conduit, en effet, par nos recherches, dans la note 11 de ce livre, à reconnaître qu'à l'origine, le Bacchus thrace qui fut introduit en Béotie, en Attique et dans le Péloponèse, n'était autre déjà que Sabazius sous la forme qu'il avait revêtue en passant d'Asie en Thrace.

Malheureusement, l'ignorance où nous nous trouvons de la religion phrygienne primitive, l'impossibilité où nous sommes placés d'apercevoir les mythes sabaziens autrement qu'à travers les transformations plus ou moins complètes qu'ils avaient subies en s'incorporant à ceux de Dionysos, nous empêchent d'opérer, dans la légende du Bacchus Zagreus, le départ entre ce qui appartenait au dieu phrygien et ce qui était dû au syncrétisme hellénique.

Toutefois, en l'absence de témoignages positifs, les analogies que nous rencontrons entre le Bacchus-Zagreus et les divinités de l'Orient n'en demeurent pas moins, à nos yeux, de graves présomptions, pour rapporter à l'Asie celles des idées orphiques relatives à Zagreus qui trouvent en Asie leurs correspondantes. Et là où nous rencontrons des points de contact entre les deux religions, nous devons croire que les Grecs avaient puisé à la source asiatique. Mais il nous faut encore soigneusement distinguer ce qui était propre aux doctrines orphiques, de ce qui est dû aux additions de la théosophie alexandrine. Car, à l'époque de cette dernière, le syncrétisme devint si général, il s'introduisit une telle confusion entre les mythes de tous les âges et de tous les peuples, que les ressemblances ne peuvent plus être prises pour guides et que l'on en est réduit le plus souvent à suspendre son jugement, faute de discerner la véritable provenance de tant d'éléments divers.

[1] Le mythe de la perte du corps d'Attis et les fêtes qu'on célébrait à ce sujet, ont notamment la plus grande analogie avec le mythe de la perte du corps d'Osiris et les fêtes qui avaient lieu en sa commémoration.

Quand les mythographes nous disent que Zagreus naquit de Jupiter, métamorphosé en serpent, et de Proserpine, avant que celle-ci eût été enlevée par Pluton, ils nous montrent par là que ce dernier mythe, plus anciennement naturalisé dans la Grèce, avait été subordonné au premier, afin de faire accorder deux légendes radicalement différentes. En effet, ce Zagreus n'est pas plus le Dionysos primitif que la Proserpine, mère de Zagreus, n'est la fille de Déméter, la Proserpine primitive des Grecs. Cette Proserpine, mère de Zagreus, correspond tout à fait à l'Astarté syrienne, éprise d'amour pour Adonis. On sait, en effet, qu'une légende substituait cette même Proserpine à l'amante ordinaire du dieu solaire Adonis, la Vénus orientale ou Astarté (Apollodor. III, 4. 11. 1). Un inceste se retrouve dans le mythe syrien comme dans celui de Zagreus. Adonis est né du commerce incestueux de Smyrna ou Myrrha, et de Théias, père de celle-ci (Apollodor. III, 4. 11). Zagreus, ou le Dionysos infernal (χθόνιος), est né de même du commerce de Jupiter et de sa fille Proserpine (Callimach. *Fragm.* 171; *Etymol. magn.*, p. 213. Tatian. *c. Gent.* VIII, p. 251). La mutilation de Zagreus (Lobeck, *Aglaoph.* p. 547) rappelle celle d'Attis, qui n'est lui-même que Sabazius. Cette mutilation d'Attis et de Sabazius reparaît sous la forme d'une blessure à la cuisse chez Adonis. Le mot ירך, *iarek*, la cuisse, le côté, se prenait euphémiquement chez les peuples sémitiques pour les organes de la génération; c'est ainsi peut-être qu'il faut entendre la blessure faite par l'ange à Jacob; et c'est vraisemblablement dans ce sens qu'il faut interpréter aussi la naissance de Dionysos sorti de la cuisse de Jupiter. Cette naissance symbolique est un nouvel indice de l'origine orientale du dieu grec[1].

Enfin ce qui achève de rapprocher Sabazius du Bacchus

[1] Ce mot ירך a un sens très-voisin de צלע, *côte, côté,* qui rappelle le mot *phallus*. Dieu, dans la Genèse, tire Ève de la côte, צלע, d'Adam; c'est encore la même idée.

hellénique, c'est l'identité qui paraît avoir existé entre le dieu phrygien et le dieu mâle de la lune, *Mén*, sur lequel M. Guigniaut a donné d'amples développements (Éclaircissements sur le livre IV, note 8); or, nous avons vu ailleurs (note 9 de ce livre) que Dionysos offrait originairement le caractère d'une personnification mâle du principe lunaire et humide. Proclus nous dit en effet: Ἐπεὶ καὶ παρ' Ἕλλησι μηνὸς ἱερὰ παρειλήφαμεν καὶ παρὰ Φρυξὶ μῆνα Σαβάζιον ὑμνούμενον καὶ ἐν μέσαις ταῖς τοῦ Σαβαζίου τελεταῖς (*In Timæum ed. Schneider*, § 251, p. 607). Passage curieux qui nous apprend que dans les mystères sabaziens le mois ou la lune était invoquée sous le nom de Sabazius.

Quant à la légende qui fait déchirer Zagreus par les Titans et qui avait déjà cours au temps d'Onomacrite (Pausan. VII, c. 27, § 3), elle rappelle d'une manière frappante le mythe d'Osiris, et il est difficile de décider si elle était venue d'Égypte ou si elle appartenait au Sabazius phrygien. Cependant l'existence à Lesbos, Ténédos, Chios, des Omophagies, fêtes qui se rattachaient à ce mythe, nous fait incliner vers la seconde hypothèse (Höck, *Kreta*, III, 187). Le mythe qui donnait le Jupiter infernal ou Pluton pour père à Bacchus, existait déjà au temps d'Eschyle, puisque nous savons que ce poëte, dans sa tragédie de Sisyphe, appliquait à Zagreus le titre de fils d'Hadès (*Etymol. Gud.*, p. 227. Lobeck, *Agl.*, p. 621). On rapportait aussi à Terpandre un passage où se trouvait consignée la même tradition; mais il est à croire avec Lobeck (p. 305), que ce passage était supposé et l'œuvre d'une main moderne. Zagreus, une fois tué par les Titans, ressuscite sous la forme de Iacchus. Cette résurrection cache un mythe solaire et rappelle la résurrection d'Adonis, qui sortait tous les six mois de l'enfer pour habiter auprès d'Astarté. C'est encore la reproduction du mythe d'après lequel le Dionysos des mystères remonte au ciel avec sa mère Sémélé, qui prend alors le nom de Thyoné. Le surnom de Zagreus, chasseur, rappelle le rôle de chasseur attribué au dieu de Byblos.

D'un autre côté, Attis est nourri par les panthères qui forment le cortége de Dionysos. L'épithète d'ἀγροῖκος qui lui est donnée convient aussi au caractère du dieu grec.

Ce qui tend encore à nous faire croire que le Bacchus Zagreus n'était pas le résultat des créations de l'imagination des orphiques, et qu'il avait ses racines en Asie, c'est que nous le retrouvons dans la Crète avec les mêmes traits que dans les mystères. La légende orphique le représentait comme protégé par les Curètes (Orph. *Hymn*. XXX. 31. *Herm*., V, 1 sq.). D'anciennes traditions locales de l'île se rattachaient à la naissance et à la disparition du dieu (Diod. Sic. V, 75; 80). Dionysos paraît s'être confondu dans la religion crétoise avec Jupiter, de même que le père de Jupiter, Saturne, le Moloch phénicien, se confond avec le Jupiter infernal père de Zagreus. Nous avons, du reste, déjà parlé de ces analogies des religions de l'Asie et de la Crète dans la note 5 sur le livre VI.

Quant à la forme de serpent que le mythe orphique rapportait avoir été prise par Jupiter quand il eut avec Proserpine le commerce d'où naquit Zagreus, on y reconnaît encore un point important de la religion phénico-syrienne. Ce dieu ophiomorphe est Melkarth, l'Hercule tyrien, dont M. Movers a fait voir l'identité avec Dionysos. La théogonie orphique désignait elle-même sous le nom d'Hercule, ce dieu dragon, personnification du soleil (Athenagor. c. XX, p. 292, ap. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 548. Conf. la note 16 sur ce livre touchant la cosmogonie orphique). Nous ne pouvons nous étendre davantage sur ce sujet curieux. Nous aurons d'ailleurs occasion d'y revenir dans les notes du livre VIII. Qu'il nous suffise ici d'avoir établi la ressemblance qui existait entre le Sabazius-Zagreus, identifié à Dionysos dans les mystères et apporté de la Phrygie, avec les dieux asiatiques, pères, fils ou époux de la déesse luno-terrestre, qui fut identifiée en Grèce tantôt à Cérès, tantôt à Proserpine, tantôt à Vénus.

(A. M.)

Note 19. *De l'introduction des Sabazies en Grèce, et du caractère qu'elles y prirent dans leurs rapports avec les mystères orphiques.* (Ch. IV, p. 257.)

Nous avons fait connaître, dans les notes précédentes, le caractère du Sabazios phrygien et l'affinité qui existait entre lui et le Dionysos primitif apporté de Thrace en Grèce. Il nous reste à donner quelques détails touchant l'époque de l'introduction des fêtes sabaziennes qui se célébraient dans la Phrygie en son honneur, et sur le caractère qu'elles prirent chez les Grecs.

Il est impossible d'assigner une date précise à l'introduction des Sabazies dans la Hellade. M. Lobeck a fait voir (*Aglaophamus*, p. 659 et suiv.) que les faits sur lesquels on s'était appuyé pour rapporter au temps de Démosthène l'introduction de ces fêtes, ne peuvent en aucune façon donner lieu aux conséquences qu'on en tire. On sait par Julien (*Orat.* V, p. 195) que ce fut vers l'époque d'Euripide que le culte de la mère des dieux pénétra à Athènes (Cf. Musgrave, *ad Eur. Hel.* v. 1321), et quelques autres témoignages semblent confirmer cette assertion (Schol. Aristophan. *in Plut.* 431. Cf. Zoega, *Bassirilievi*, I, p. 68). Comme l'adoration des deux divinités était fort étroitement unie, il paraît vraisemblable que les époques auxquelles chacune d'elles pénétra dans la Grèce, ne doivent pas être fort éloignées. Fidèle à son système sur l'origine récente et tout hellénique des mystères, le savant auteur de l'Aglaophamus s'est efforcé de prouver que c'était à Onomacrite seulement qu'il fallait faire remonter l'apparition des mythes sabaziens dans la théologie dionysiaque. Quant au culte du dieu phrygien proprement dit, aux rites célébrés en son honneur, ils ne furent jamais à ses yeux qu'un ensemble de pratiques grossières et superstitieuses, semblables en tous points à celles qu'accomplissaient les Galles ou prêtres de Cybèle. On aurait tort d'aller chercher dans les fêtes sabaziennes des idées élevées, un symbo-

lisme profond; les témoignages de l'antiquité nous prouvent qu'il n'y avait là que des cérémonies bruyantes, licencieuses et bouffonnes, qui inspirèrent toujours le dégoût aux populations helléniques et les firent repousser plus tard de Rome. Sabazius put entrer dans les systèmes cosmogoniques et théogoniques, mais il ne prit jamais rang parmi les dieux nationaux, et il fut toujours compté au nombre des θεοὶ ξενικοί (Cf. Hesychius, *v.* θεοὶ ξενικοί), qui excitaient la risée et les sarcasmes d'Aristophane et de Théopompe (Cf. Suidas, *s. v.* Ἄττις. *Anecdot. græc. ed. Bekker*, p. 461).

Les prêtres de Sabazius, de même que ceux de Cybèle, désignés sous mille sobriquets, tels que Mystes, Métragyrtes, Théophorites (Lobeck, *Aglaoph.*, p. 628), n'étaient que des charlatans qui couraient les rues et les carrefours, et faisaient leurs dupes de quelques hommes ignorants ou crédules. Les Orphéotélestes doivent être rangés sur la même ligne. Théophraste nous les représente dans le caractère qu'il trace du superstitieux (Lobeck, l. c. p. 644), remettant les péchés et purifiant les crimes. Ils trafiquaient des καθαρμοί, composaient des philtres amoureux, et guérissaient les maladies par des charmes ou des paroles. M. Lobeck ne croit pas que le culte grossier et nomade qu'ils promenaient ainsi, ait été distinct des dionysies, et il s'appuie à cet égard du témoignage de Démosthène (*pro Corona*, p. 313). Loin d'avoir introduit dans le culte de Bacchus un élément plus pur et des idées plus élevées, l'immixtion des rites phrygiens ne fit que lui enlever son caractère champêtre, pour lui en imprimer un plus barbare et plus superstitieux. Les tableaux que les anciens nous tracent des désordres qui se produisaient dans le culte de Cybèle et de Sabazius, ne nous donnent guère à penser que les mystères sabaziens aient été l'expression des doctrines philosophiques et profondes qu'on a voulu y découvrir.

Comme toujours, M. Lobeck nous paraît dans ceci un peu trop absolu. Les témoignages qu'il a recueillis sur le culte populaire de Sabazius et de Cybèle, les preuves qu'il a

données de l'abjection à laquelle ce culte était descendu, sont sans contredit irrécusables. Mais est-ce une raison suffisante d'admettre que les mythes sabaziens ne renfermaient aucun sens théogonique; que ces cérémonies, toutes grossières qu'elles fussent, ne reflechissaient pas des idées plus élevées sur la nature des âmes, sur leur purification et leur sort futur. Nous ne le pensons pas. Les rites sabaziens offrent plutôt le caractère d'anciennes cérémonies religieuses dégénérées, que celui d'un culte véritablement primitif. Cette vertu prêtée aux χαθαρμοί, et ces noms de Τελεταί, de Μύσται et de Ἱεροφάντεις se rapportent à une doctrine cachée, à une théologie morale, en un mot à tout un système religieux (Cf. *Aglaoph.*, p. 639). M. Lobeck convient que les exorcismes jouaient un grand rôle dans les rites sabaziens; il a même rassemblé sur ce point bon nombre de citations (*Aglaoph.*, p. 640). Or, l'existence de ces exorcismes, les formules qui y sont employées déposent précisément de l'existence d'une doctrine psychagogique et d'une théologie dans le culte thrace.

Si à ces motifs, en quelque sorte extrinsèques, qui tendent à nous faire croire à l'existence d'une doctrine orientale apportée de la Phrygie, avec l'adoration de Sabazius et de Cybèle, nous ajoutons ceux que nous fournissent les analogies qui existent entre les doctrines orphiques et les croyances orientales, nous serons fondé à refuser à Onomacrite l'honneur que lui fait M. Lobeck. Le nouveau caractère que prit le culte dionysiaque ne fut pas l'œuvre exclusive des pythagoriciens; il est résulté de l'introduction des mythes orientaux dans la religion de Dionysos. C'est ce qui ressort de toutes nos notes précédentes.

(A. M.)

Note 20. *Monuments relatifs aux mystères de Bacchus.* (Chap. V, p. 258-271.)

La religion du Bacchus mystique, de Koros et de Kora, Liber et Libera en Italie, et du Dionysus de la Grande Grèce,

forme le fond d'un des chapitres les plus intéressants de l'ouvrage déjà si riche de M. Creuzer. L'illustre auteur a recherché ce qu'étaient ce Liber et cette Libera si populaires en Italie, et les rapports de cette religion avec les cultes analogues à Athènes et dans la Samothrace. Il a fait plus, il a essayé de rapprocher les monuments de ce culte mystérieux. S'il s'est borné à quelques indications, du moins il a eu le mérite de marquer le but aux archéologues qui voudraient entrer dans cette voie peu fréquentée.

M. Creuzer part d'un point, c'est que le Liber et la Libera italiques ne sont autres que le Koros et la Kora de la Grèce continentale. Ce sont les deux enfants de Déméter; c'est Iacchus-Dionysus et Perséphone-Kora, dont l'apparition donnait naissance à la plus grande de toutes les fêtes célébrées à Éleusis. Cette alliance entre les déesses telluriques qui président aux moissons, au rajeunissement de la nature, et le dieu de la force génératrice, était un des dogmes de la religion mystique de la Grèce. Les monuments aussi bien que les traditions nous le démontrent. Dans le temple de Thelpuse (Paus. VII, 25, 2) et sur le fronton du Parthénon (Welcker, *Zeitschrift*, I, 2, 208. Cf. Gerhard, *Text zu antik. Bildwerk*. S. 86, not. 94), on voyait Déméter, Kora et Iacchus. Quand on eût transplanté ces fables mystiques de la Grèce dans l'Italie, la trinité d'Éleusis prit place parmi les croyances religieuses de cette dernière contrée. Rome elle-même possédait, non loin du Cirque, près de l'Aventin, un temple où l'alliance religieuse de Cérès, de Proserpine et de Bacchus était attestée par la réunion de leurs images (Dionys. Hal., VI. 17, Tacit., *Annal.*, II, 49).

Cette trinité est venue jusqu'à nous. On la retrouve dans quelques monuments fort rares, fort grossièrement exécutés, mais qui, pour cela, n'en ont pas moins de valeur aux yeux des antiquaires.

M. Gerhard a deviné quelle pouvait être l'importance religieuse de plusieurs groupes en terre cuite, perdus pour ainsi dire au milieu des immenses collections de Rome; il y a vu la trinité d'Éleusis.

Deux de ces monuments publiés par lui (*Antike Bildwerke*, Pl. II, n°s 1, 2. Cf. pl. des *Religions*, CXLVIII, n° 490, et le *Text zu antik. Bildwerken*, S. 46 et *seqq.*) provenant de la collection de d'Agincourt, aujourd'hui au Vatican, représentent Iacchus enfant. Le petit dieu est assis au pied des deux déesses; ses mains sont sur ses genoux; il est vêtu d'une tunique. De longs voiles, dans le premier groupe, enveloppent Déméter et Kora et surmontent le polus qui orne la tête de chacune d'elles. L'une de ces figures a un collier; c'est peut-être Kora. On remarque dans leurs mains la patère des sacrifices. Le second groupe nous offre Iacchus et les déesses dans une attitude presque semblable, seulement le costume est plus simple : elles seraient nues, si ce n'était le peplus qui descend de leur tête et recouvre la partie inférieure du corps. Le troisième monument qui fait partie de la précieuse collection du collége romain (*Antike Bildwerke*, pl. III, n° 1) est conçu de la même manière. Les déesses sont assises et coiffées du polus. Déméter est nue jusqu'à la ceinture. Cora-Perséphone, entièrement vêtue, tient sur ses genoux le petit Iacchus ou Dionysus-Zagreus, complétement nu. Ce groupe, d'une exécution plus libre que les deux premiers, semble appartenir à une époque moins reculée.

Une autre série de figurines en terre cuite, également publiée par M. Gerhard (*Antike Bildwerke*, pl. XCVI, 1-9), se rattache aux divinités d'Éleusis. Déméter ou Kora est représentée tenant dans ses bras Iacchus. Tantôt la déesse est assise et cache, pour ainsi dire, l'enfant mystérieux dans les larges plis de son peplus; tantôt elle est représentée debout. Dans l'un de ces groupes, la déesse tient une colombe. Dans les autres, on aperçoit, entre les mains de la mère et de l'enfant, un fruit ou un œuf. Trouvés en 1820 dans le grand temple de Pestum, ces ex-voto marquent à quel point la religion du Bacchus mystique était répandue dans ces contrées. (Cf. Gerhard, *Text zu antiken Bildwerken*, S. 340.)

Le Iacchus enfant se remarque encore sur les médailles et les pierres gravées. On a cru pouvoir reconnaître sur une

médaille d'Athènes (qui peut-être représente Minerve et Erichthonius) Cérès et l'enfant mystique (Voy. Pl. CXLIV, n° 490 des *Religions de l'antiquité*). M. Gerhard a reproduit (*Antike Bildwerke*, pl. CCCXI) plusieurs pierres gravées qu'il signale comme des représentations de Iacchus. On voit sur ces monuments le fils de Perséphone porté par une femme nue, peut-être une initiée (Pl. CCCXI, n° 4); quelquefois il est assis à terre et tient un flambeau, tandis que trois femmes s'avancent vers lui, genre de représentation qui se lie à la fête des Thesmophories (*Idem*, n° 12).

D'autres monuments réunis par le savant archéologue de Berlin sur les planches CCCXI, CCCXII, CCCXIII de ses *Antike Bildwerke*, se rattachent encore, selon lui, au Bacchus mystique. Entre les vases reproduits, il en est quelques-uns qui représentent un enfant se dirigeant vers une table chargée de fruits. Pour M. Gerhard, cet enfant, c'est Iacchus.

Nous signalerons encore ces petites figurines d'un enfant mâle qui porte une main à la bouche et l'autre à la partie diamétralement opposée. M. Gerhard est le premier qui ait eu l'idée de voir dans ces figurines, qui servaient probablement d'amulettes, un petit Iacchus, léontocéphale, ou tout au moins une divinité du cycle bacchique (Voy. *Text zu antiken Bildwerken*, S. 405. Cf. *Miroirs étrusques*, Pl. XII et XIII). On a pris dernièrement ces amulettes pour la déesse Angerona. Cette opinion est assez singulière, et un éminent philologue, M. Letronne, l'a réfutée dans une ingénieuse et savante dissertation (Voy. *Revue archéol.*, tom. IV, p. 141).

Après avoir jeté un rapide coup d'œil sur les images présumées de Iacchus enfant, nous arrivons aux monuments qui nous le montrent dans sa maturité. Avant tout, il faut citer une peinture de vase d'une grande importance, car c'est la seule, oserions-nous dire, qui ne laisse aucun doute aux antiquaires. C'est un lécythus du musée de Berlin (Gerhard, *Berlins antike Bildw.*, n° 676). Le dieu y est représenté barbu, couronné de lierre, vêtu de la longue tunique, armé du canthare, et désigné par l'inscription suivante : Ιαχχος. Il est entouré

de Minerve et de Mars procédant à l'initiation dionysiaque d'Hercule.

Ce monument est le seul, avons-nous dit, qui ne laisse aucun scrupule. Hors de là, on se trouve le plus souvent rejeté dans le vaste champ des conjectures.

Toutefois, grâce à sa vaste érudition et à une sagacité éprouvée par l'étude constante de l'antiquité figurée, M. Gerhard croit pouvoir retrouver son Iacchus dans plusieurs compositions où d'autres archéologues ne l'avaient point découvert. Ainsi ce jeune homme, que l'on voit orné d'une couronne radiée, ceint d'un cordon de perles et placé entre deux femmes sur un des plus beaux vases publiés par Millin (*Peint. de vases*, I, 50. *Antike Bildwerke Taf.* CCCXIII, S. 79 et 404), c'est Iacchus. Cet éphèbe, que de savants archéologues ont pris pour Hyménée, et qui précède le char de Perséphone, sur un vase de la collection Durand (Gerhard, *Vasenbilder.*, S. 81), c'est Iacchus. Cet hermaphrodite, traîné par une panthère et un griffon, sur un autre vase publié par Tischbein (III, 22), c'est Dionysus-Iacchus, le dieu au double sexe, le διφυὴς λύσιος Ἴακχος des hymnes orphiques (Gerhard, *Antike Bildwerke*, S. 84 et 405, Pl. CCCIII, nº 1).

A notre avis, rien jusqu'ici n'établit d'une manière absolue que ces figures soient celles du Dionysus mystique. Ce qu'on ne peut refuser aux explications de M. Gerhard, c'est qu'elles offrent un peu moins d'incertitude que celles de M. Creuzer, qui voit partout Iacchus, Liber et Libera, là même où l'on ne saurait retrouver que le Bacchus vulgaire et Ariadne, sa compagne poétique, mais non mystique (Voy. Pl. des *Religions*, CXLV, nº 491).

Il y a, dans la confusion si facile à faire du dieu populaire et du dieu mystique, un écueil que M. Gerhard reconnaît lui-même. C'est ainsi qu'à propos d'une des interprétations de Zoëga, qui prétend retrouver Dionysus-Zagreus sur le célèbre autel de la villa Albani, il remarque que le mystique Iacchus ne répondait point probablement à ce type. Cependant, ajoute-t-il, comme il fut identifié par les anciens avec

le dieu du vin, il est très-possible que les artistes aient donné à l'un la figure de l'autre. Pausanias cite une foule de localités dans lesquelles le Dionysus vulgaire se trouvait associé à Cérès et à Proserpine (*Beschreib. d. stadt Rom.*, III, 2, 460).

Nous avons exposé nos doutes ; il est juste maintenant d'indiquer certains monuments acceptés par les antiquaires comme offrant l'image de Liber, de Libera et de Iacchus. Si aucun de ces monuments ne possède des titres aussi incontestables que le lécythus de Berlin, ils ont du moins en leur faveur la majorité des archéologues ; c'est une autorité devant laquelle nous nous inclinerons.

Citons d'abord le célèbre sarcophage Casali, où l'on voit Dionysus Liber célébrant son union avec Ariadne Libera, représentation mystique, puisqu'on y voit le vase et la ciste mystique (Pl. des *Religions*, CXXI, n° 453). Un vase très-célèbre, publié par Millingen (*Uned. Monum.*, pl. 26), nous offre un thème semblable. O. Müller y voyait le mariage mystique de Bacchus avec une Ariadne-Kora, du culte de Naxos. Indiquons également un bas-relief non moins connu, puisqu'il a été publié par Winkelmann (*Monum. inedit.*, 53. Voy. Pl. des *Religions*, CXXIII, n° 442). Ce monument représente Bacchus Licnites ou Iacchus bercé dans la corbeille ou le van mystique. Une peinture de vase publiée par Tischbein (Voy. Pl. des *Religions*, CV, n° 490) se distingue par un trait remarquable. Dionysus-Iacchus ou Liber s'y présente devant Déméter ou Cérès, qui paraît déployer à ses yeux, selon l'explication de M. Guigniaut, un rouleau ou volume, en qualité de thesmophore ou législatrice, présidant aux lois fondées sur l'agriculture, aussi bien qu'aux mystères qui en dérivent. Une autre composition, tirée de la numismatique de Nicée, nous montre Bacchus Liber avec des cornes au front, près de Libera Cérès, représentée avec le modius sur la tête (Pl. des *Religions*, CXXVIII, n° 462). Enfin le grand camée du Vatican, publié par Buonarroti (Voy. Pl. des *Religions*, CXLIV, n° 489), se rapporte au triomphe de Dionysus-Iacchus et de Kora Perséphone. La fille de Cérès, la déesse infernale, s'y

reconnaît aux épis et aux têtes de pavot qu'elle tient dans sa main.

Ces simples observations ont préparé le lecteur à ce que nous avons à lui dire sur le compte de Libera.

Ici nous retrouvons encore M. Gerhard, non-seulement parce qu'il y était conduit naturellement en parlant de Bacchus, mais parce que son esprit investigateur aime à parcourir les régions peu connnes. Une dissertation fort savante et fort substantielle, intitulée : *Venere Proserpina. Fiesole*, 1826, nous fournit de précieuses indications. La plupart des questions relatives à Libera sont traitées dans ce travail. Cette étude paraît si importante à l'habile antiquaire, que, selon son expression, savoir reconnaître l'épouse de Bacchus-Pluton est une des premières conditions pour acquérir l'intelligence des monuments de l'art et surtout des vases peints : *è una delle primarie richieste per chi s' ingegna d' intendere i monumenti dell' arte e massimamente i vasi dipinti* (*Rapporto Volcente*, p. 214).

Libera, aux yeux de M. Gerhard, est une double divinité; elle est en même temps Vénus et Proserpine, et voici pourquoi. Dans la religion grecque primitive, Vénus n'était pas seulement la déesse des amours et du plaisir, c'était une déesse sérieuse et sévère, la première des Parques, la déesse du destin. On la confondait avec Némésis : voilà déjà une relation avec Perséphone. D'un autre côté, on adorait Vénus Uranie comme l'épouse de Bacchus, tandis qu'Ariadne à son tour, dont on ne peut méconnaître les rapports avec la mort, était prise pour Vénus. De ces idées bacchiques unies à des idées funéraires, Vénus servant de point intermédiaire, sortit le personnage de Libera.

M. Gerhard a cru pouvoir découvrir des représentations très-caractéristiques de cette déesse mixte dans plusieurs groupes en marbre et en terre cuite, oubliés jusqu'ici, à l'exception de celui du palais Saint-Ildephonse, dont Maffei et les interprètes du musée Bourbon se sont occupés. Dans tous ces groupes on remarque, auprès d'une ou deux grandes

figures, une petite figure de femme vêtue d'une longue tunique, la tête couverte du modius, la main droite sur la poitrine et l'autre relevant la tunique.

M. Gerhard a été frappé de ces caractères. Le modius, symbole de l'abondance; la main sur la poitrine, trait qui caractérise le sommeil et la mort; la tunique relevée, geste familier à Vénus et à l'Espérance, tout lui a fait croire qu'il voyait ici confondues et réunies sous une même forme Proserpine, la sœur de Iacchus, dans les mystères de la Grande-Grèce, et la Vénus Libera de Varron. Quant aux figures qui accompagnent ces idoles, tantôt il y a reconnu l'image d'initiés aux mystères, tantôt il y a vu Vénus elle-même. On sait, en effet, que l'art antique représentait assez souvent une divinité au pied de sa propre idole.

Quant aux autres images de Libera, celles que nous offrent quelques œuvres plastiques, et notamment les vases peints, M. Gerhard reconnaît qu'elles se distinguent par les traits suivants : tantôt l'épouse de Dionysus-Iacchus s'y montre à moitié et nue, ou semblable à la Vénus Anadyomène, par exemple comme sur l'Hermès féminin du marbre de Chablais; d'autres fois, et ce sont les figures les plus nombreuses, elle apparaît richement vêtue et dans le costume habituel de la Vénus de l'art primitif. Si le caractère aphrodisiaque domine dans ces images, qui se rattachent cependant à Proserpine, c'est, dit M. Gerhard, parce que les anciens cherchaient constamment à dissimuler tout ce qui pouvait inspirer des idées tristes ou lugubres.

L'idée de Proserpine, car il faut bien qu'elle perce dans la représentation d'une Vénus-Perséphone, se manifeste par le modius ou par une fleur, attribut ordinaire de l'Espérance, qu'elle tient à la main. Selon toute apparence, cette fleur est celle du grenadier, dont Proserpine goûta le fruit lorsqu'elle arriva dans les royaumes sombres. M. Gerhard suppose que ce symbole exprime un retour secret vers la vie, une plainte contre la mort. A l'appui de cette relation entre la déesse des ombres et les fleurs, il cite un monument célèbre, la couronne

d'or trouvée dans une tombe d'Armento, aujourd'hui l'un des plus beaux ornements du musée de Munich (*Antike Bildewerke*, Pl. 60). Il veut que la figure principale de ce monument, qu'entourent des feuillages et des fleurs, soit une divinité infernale, qu'il qualifie même du nom de Libera. (Cf. *Apulische Vasenbilder*.)

Du reste, M. Gerhard ne se montre point absolu à l'endroit de la fleur de grenadier que tient Vénus-Proserpine ; il admet que ce peut être souvent une tout autre plante ; par exemple, un lis, un asphodèle, un lotus. Il y a plus : le choix de ce symbole, la présence de l'Amour ou d'Éros, que plusieurs monuments rapprochent de Libera, donnent à cette déesse un caractère de clémence. Le modius exprime, au contraire, un triste présage.

Nous devons dire que ces notions sont encore ce qu'il y a de plus fondamental sur les images de Libera. Les divinités, produit du syncrétisme, ne sont qu'un embarras pour les antiquaires. Il se trahit dans cette double qualification de Libera ou Perséphone, de Perséphone ou Ariadne, qualification donnée aux figures de femmes mises en rapport avec Dionysus dans les peintures de vases.

Il n'est pas aisé, dit O. Müller dans son savant et judicieux Manuel (§ 388), de distinguer Ariadne de Kora. Cette difficulté est une des préoccupations de M. Gerhard. Pour la résoudre, il établit, et ici il tombe d'accord avec M. Creuzer, qu'Ariadne et Libera étaient identiques (*Text zu antik. Bildwerk.*, S. 182). Les monuments, indépendamment des textes, lui démontrent cette identité sur toutes les peintures de vases de la Grande-Grèce, qui, consacrées pour ainsi dire aux représentations de Libera, montrent quelquefois dans leurs compositions mystiques Ariadne à sa place. Il cite, comme pièces à l'appui, le fameux vase de Millingen (*Uned. Monum.* Pl. 26) et une autre peinture publiée par lui dans ses *Vasenbilder* (I, 56).

M. Gerhard se montre un peu moins affirmatif dans les dernières livraisons du texte de ses Monuments inédits. Plusieurs

peintures de vases, sur lesquelles il avait vu Libera, lui semblent avoir une autre signification. M. Gerhard a trop de lumières pour s'arrêter à des idées souvent fort ingénieuses, mais exclusives ou arbitraires. Malgré la grande utilité et tout l'intérêt que présentent sur ce point d'antiquité les travaux de cet archéologue éminent, nous persistons à croire que l'étude des monuments relatifs au Dionysus-Iacchus et à sa mystique épouse n'a point encore fait tous les progrès désirables; c'est là l'état de la science, et nous avons voulu le constater.

(E. V.)

Note 21. *De l'origine, des usages et des représentations des vases peints, particulièrement dans leurs rapports avec les mystères de Bacchus.* (Liv. VII, ch. V, p. 321.)

Il est impossible d'affirmer aujourd'hui rien de rigoureusement certain ni sur la patrie, ni sur l'époque de ces monuments, ni sur l'usage auquel on les avait consacrés, ni enfin sur l'intention qui a dicté les peintures dont ils sont ornés.

C'est ainsi qu'un savant antiquaire, un des derniers qui se soient occupés des vases peints, l'un des plus habiles dans ces matières, s'exprime au début d'un lumineux exposé des travaux et des opinions diverses auxquelles cette classe de monuments a donné naissance.

En effet, M. Charles Lenormant est trop profondément versé dans ces questions pour se montrer affirmatif. Et peut-être que l'illustre Creuzer lui-même serait conduit au doute s'il tenait compte, autant qu'il le faudrait, des difficultés que rencontrent encore les archéologues dans l'étude et dans l'interprétation des vases peints.

Quoi qu'il en soit, nous allons essayer de remplir quelques-unes des promesses du savant traducteur des Religions de l'antiquité. Nous allons indiquer le plus brièvement possible les points fondamentaux de cette partie de la science. Il en est trois autour desquels gravitent toutes les questions :

1° Quelle est l'origine de ces monuments?

2° A quoi servaient-ils?

3° Dans quelle intention sont-ils ornés de peintures?

On est loin d'être d'accord sur l'origine des vases peints. Il est même à craindre que la question ne soit jamais complétement résolue.

Nous trouvons d'abord les conclusions bizarres de la vieille érudition italienne, des Dempster, des Gori, des Passeri, qui croyaient, pour ainsi dire, montrer leur patriotisme en faisant honneur à l'Étrurie de la grande industrie des vases peints.

Puis l'opinion contraire, celle qui attribue l'origine de ces monuments à la Grèce, fut proposée pour la première fois par Winckelmann; ensuite l'ingénieux et sage Lanzi vint établir ce que Winckelmann n'avait fait que signaler. Depuis lors la généralité des antiquaires admit l'origine hellénique des vases peints. En 1829, c'était un fait incontesté.

A cette époque, une admirable découverte, celle de six mille vases peints dans la nécropole de Vulci, ville étrusque à peine connue dans l'histoire, loin de projeter sur cette question d'origine et de provenance de nouvelles clartés, ne servit qu'à l'obscurcir. En effet, si par la forme, par les sujets, par les inscriptions, les vases étaient grecs, le lieu où ils avaient été trouvés, leur grand nombre, les donnaient à l'Étrurie.

Cette particularité remarquable fit naître de nouvelles théories, et la question des vases de Vulci devint, comme on l'a justement observé, celle des vases peints en général. Les partisans de l'origine étrusque se réveillèrent. Le prince de Canino et un érudit italien, Amati, essayèrent de faire revivre un système qui ne compte plus aujourd'hui de soutien parmi les savants, si nous en exceptons toutefois deux jésuites, les PP. Marchi et Tessieri.

Maîtres du terrain, les défenseurs de l'origine grecque formèrent deux camps : les uns voulurent voir dans ces monuments une importation de la Grèce, par la voie du commerce, sur le sol de l'Étrurie; les autres crurent à l'existence d'une fabrique locale.

A la tête de ces derniers se place Millingen (*Litter. transact.*, 1830-1834). Mais cet antiquaire, ordinairement si judicieux, a mis cette fois en avant un système repoussé par tous les archéologues. Ils ont pensé que, pour expliquer le caractère hellénique des vases, il n'était pas permis de supposer que la population étrusque ou tyrrhénienne n'était qu'une fraction des Pélasges, civilisée par la race hellénique, à une époque où l'histoire était muette encore. Tous les faits, tous les documents leur ont paru contraires à cette théorie.

M. Raoul-Rochette représente l'opinion la plus directement opposée à celle de Millingen (*Journal des Savants*, 1830). Ce fut lui qui, le premier, mit en avant le système de l'importation des vases grecs. Il nia la fabrique locale. Ce système est celui de K.-O. Müller (*Bull. de l'inst. arch.*, 1832), qui voulut donner aux vases de Vulci une origine attique. C'est celui de M. Krammer (*Ueber den Styl und die Herkunft der bemahlten griechisch. Thongefässe*), qui s'est borné à développer longuement les données de Müller. C'est enfin celui de M. Bunsen, qui attribue à la fabrique de Nola l'origine de tous les vases grecs découverts dans cette même nécropole de Vulci.

Entre ces opinions tranchées, on vit s'élever des opinions intermédiaires. Plusieurs savants ont pensé qu'il pouvait y avoir à Vulci, comme dans toutes les villes de l'Étrurie et du reste de l'Italie, des fabriques locales exploitées par des Grecs et soumises à l'influence d'Athènes et des autres foyers de la civilisation hellénique. Ce système est celui de MM. Gerhard, Welcker, et de M. le duc de Luynes; c'est aussi celui de M. Lenormant.

Très-frappé de la difficulté du transport de ces fragiles monuments, l'habile antiquaire admet volontiers le déplacement des artistes. Il suppose même que, comme les graveurs en médailles, les potiers et les peintres de vases transportaient dans tous les pays civilisés de l'antiquité leur industrie et leur talent. C'est là une idée neuve et féconde qui peut conduire à quelque bonne solution.

Après avoir parlé de l'origine des vases, voyons quelles sont les contrées où on les a découverts jusqu'à ce jour.

Tout démontre l'universalité de la céramographie chez les Grecs. On trouve des vases partout où les Grecs ont porté leurs pas, depuis les nécropoles de la Cyrénaïque jusque sur les côtes de la Crimée. Les musées et les collections particulières possèdent des vases d'Athènes, de Corinthe, d'Égine, de Rhodes, de Samos, de Milo et de Santorin. Les vases d'Agrigente y représentent la Sicile; ceux de Bari et de Ruvo, la Pouille; ceux de Canosa, la Basilicate. Enfin on y trouve des vases de Locres, de Cumes, de Sorrente, de Pestum, de Saint-Agatha de Goti, de Nocéra, de Nola, qui attestent l'industrie de la Grande-Grèce et de la Campanie. Enfin les produits de Corneto, Chiusi, Perugia, et surtout de Vulci, y occupent une place distinguée.

Il est un point non moins controversé que l'origine des vases peints : c'est leur usage et leur destination. A l'époque où ces monuments étaient peu nombreux, et où les moyens de comparaison manquaient, les savants ne virent dans les vases que des objets destinés à la décoration des édifices, des temples, que des monuments funèbres ou des symboles et des signes d'initiation aux mystères.

Ce système a été soutenu particulièrement par Böttiger, qui affirme que, sur quelques milliers de vases, on en trouve au moins les deux tiers qui ne présentent aucune utilité réelle, et se rapportent à l'initiation de la personne dont ils décorent le tombeau (*Archæolog. d. Mal.*, S. 177). Divers critiques ont combattu cette thèse; entre autres Millingen (*Peintures de vases*, *Introduction*, p. 34) et Panofka (*Noms des vases*, p. 38). Aujourd'hui on est disposé à croire que les vases trouvés dans les tombeaux ne satisfaisaient pas seulement la piété, les idées mystiques ou le luxe de leurs possesseurs ; on suppose que, dans le nombre, beaucoup avaient été destinés aux usages domestiques; et c'est ce que la variété de leurs formes tend à accréditer.

En effet, les vases peints grecs prennent toutes les dimensions, depuis l'*Hydrie* aux larges flancs, jusqu'à l'*Alabastron* au col allongé. Les fouilles pratiquées dans les tombeaux ont mis au jour les amphores dont les Grecs se servaient pour conserver le vin et l'huile; les vases qui servaient au mélange des liqueurs, tels que le *Stamnos* et la *Lekané;* ceux qui servaient à verser les liquides, comme l'*OEnochoë*, le *Kantharos*, le *Skyphos*, etc., et toutes les coupes, telles que la *Phialé*, la *Kylix*, etc.; les vases à parfums, l'*Alabastron*, le *Lecythos*, l'*Aryballos;* ceux qui servaient pour la table, le *Tryblion*, la *Lekane* et la *Pinax;* enfin les vases de toilette, la *Kylichne* et le *Tripodiskos*.

Si les formes peuvent indiquer la destination des vases, les peintures qui les décorent, les inscriptions dont ils sont couverts, aident également à reconnaître que tel vase était consacré aux usages domestiques, que tel autre avait une destination publique ou religieuse.

Plusieurs archéologues du premier ordre, MM. Millingen, Panofka et Gerhard ont essayé de ranger les vases en plusieurs classes. Nous rapporterons la division proposée par ce dernier, comme étant la plus simple, et parce qu'elle résume en outre les divisions proposées par les deux autres antiquaires.

M. Gerhard (*Berlins antike Bildwerke*, S. 151) établit quatre classes :

1° Celle des vases de prix (ἔπαθλα), c'est-à-dire, ceux que l'on donnait comme récompense au vainqueur dans les jeux et fêtes helléniques.

2° Les vases gymnastiques, gages de souvenir, monument des amitiés équivoques qui se formaient dans la palestre. On lit souvent sur ces vases la formule célèbre καλός, il est beau.

3° Les vases de mariage ou cadeaux de noces qui se distinguent par des représentations particulières et par les légendes καλός et καλή.

4° Les vases funéraires ou mystiques, produits habituels des fabriques de l'Apulie et de la Lucanie.

On s'est préoccupé de la question de savoir dans quel but les vases, qui servaient pour la plupart aux usages domestiques et d'ornement aux demeures, finissaient par décorer des sépulcres; et on l'a résolue en disant qu'il fallait y voir une nouvelle preuve de cet usage, si répandu dans toute l'antiquité, de placer autour du défunt tout ce qu'il avait aimé, tout ce qui l'avait charmé pendant sa vie. Les vases de prix, les vases de mariage rappelaient à ceux qui visitaient sa tombe les moments les plus glorieux ou les plus doux de sa carrière mortelle.

Nous arrivons à un point fort délicat : Quelle est l'intention qui a dicté les peintures dont les vases sont ornés? La solution de cette question détermine le plus ordinairement la destination du vase.

Malheureusement la science n'est peut-être pas aussi avancée sur ce point qu'on pourrait le croire. Les principes fondamentaux ne nous semblent pas encore suffisamment établis.

Ainsi, il n'est pas douteux que les représentations des vases peints se divisent en deux grandes classes : celles qui font allusion à quelque événement important de la vie du défunt; celles qui se rattachent à sa mort. Nous placerons dans la première les hydries panathénaïques qui se lient à quelque victoire; dans la seconde, les vases représentant un édicule, symbole essentiellement funéraire.

Mais entre ces deux classes de représentations d'une nature tellement tranchée qu'il est impossible de se méprendre sur l'intention de l'artiste, il en existe d'autres qui font naître bien des incertitudes. Par exemple, les représentations mythologiques ou héroïques se lient-elles à quelque souvenir important dans la vie de celui dont elles décorent la tombe? nous offrent-elles des allusions plus ou moins voilées à la mort?

Observez que, chez les anciens, la vie civile se liait si étroitement à la vie religieuse, qu'on ne sait en vérité où l'une finit et où l'autre commence. De là, tel vase qui semble au premier abord commémoratif d'un événement de la vie, peut avoir un

caractère funéraire. Et quand on voit un sujet nuptial à côté d'un sujet héroïque, que faut-il penser? Faut-il croire, avec quelques archéologues, que ce vase est destiné à rappeler le mariage de l'athlète au moment même où il venait de remporter une victoire?

MM. Lenormant et de Witte (*Élite des mon. céramog.*, p. 23) ont fait une large part aux vases funéraires. Selon eux, tous les sujets mythologiques offrant des combats rentrent dans cette classe. Le *combat d'Achille et de Memnon*, celui *d'Hector et de Diomède*, la *défaite de Cycnus* et celle *du Minotaure* sont autant d'allusions funèbres, et à plus forte raison doit-on faire entrer dans cette catégorie les scènes de *Psychostasie* et celles où Oreste égorge Néoptolème.

Des représentations d'un autre ordre se rattachent également, selon eux, aux idées funéraires. *L'enlèvement de Proserpine, celui d'Orithyie, celui de Thétis, l'Aurore poursuivant Céphale, Achille et Hémithéa, Thésée et la fille de Sinis, Neptune et Amymone, Térée et Philomèle, Diane et Actéon*, expriment sous une forme euphémique la séparation de l'âme et du corps.

Enfin, ils ont cru pouvoir ranger parmi les représentations dont le sens est également funéraire, ce sujet si fréquent sur les peintures de vases, le retour de Vulcain ramené au ciel par Bacchus, que M. Creuzer cherche à expliquer par la relation des deux puissances cosmiques, Hephæstus et Dionysus. Nos deux auteurs reconnaissent dans cette fable un symbole du soleil au solstice d'hiver, c'est-à-dire, à l'époque des Lénées ou fêtes de Bacchus, dont la célébration avait lieu dans les mois de janvier et de février (*loc. cit.*, p. 120).

M. Gerhard est d'un autre avis; il voit dans les scènes semblables, par exemple, dans les peintures représentant *Borée et Orithyie, l'Aurore et Céphale, Ménélas poursuivant Hélène*, une imitation du rapt de Perséphone, l'épouse mystique de Dionysus. Ces scènes, dit-il (*Text zu antiken Bildwerken*, S. 17), étaient empruntées aux représentations mythologiques nommées διώγματα ou ἀποδιώγματα, en usage dans les fêtes

célébrées par les femmes à Éleusis pendant la durée des thesmophories. Or le rapt de Proserpine, qui est un symbole de la nature physique, appartient par conséquent à un ordre d'idées différent.

Le même antiquaire considère ailleurs (*Apulische Vasenbilder*, S. 11) les scènes de combat, les exploits d'Hercule, de Thésée, de Bellérophon, de Méléagre et des Amazones, rapprochés de certaines compositions érotiques, telles que l'enlèvement d'Europe et de la nymphe Égine, les amours d'Hercule et d'Omphale, comme ayant pour but de marquer l'union de la puissance masculine et de la beauté. Les vases de noces, particulièrement ceux de la Grande-Grèce, offrent de pareilles allusions. Nous verrons plus bas par quel motif les sujets nuptiaux se trouvent, sur les vases de cette contrée, accolés aux sujets mystiques.

En attendant, examinons ces représentations mystiques dont nous venons de parler. Elles ont attiré exclusivement l'attention de M. Creuzer, et par cela même nous devons nous y arrêter plus longtemps.

Dans un travail fort savant, mais rempli d'hypothèses, Böttiger s'est occupé d'une manière spéciale de cette classe de monuments (*Archæolog. der Malerei*, S. 173 et sqq.). Pénétré de cette idée, comme on l'a vu, que tous les vases peints trouvés dans les tombeaux étaient des symboles d'initiation, il a recherché les rapports existant entre eux et les Bacchanales italo-grecques. Ses investigations ont porté sur le culte le plus ancien de Dionysus dans la Grande-Grèce et la Sicile, et il a établi qu'originairement l'Italie ne vénérait point ce dieu sous la figure humaine. Selon lui, elle se contenta de deux symboles : celui du taureau à face humaine, image du soleil, principe fécondant; puis du serpent mystique qui remplaçait le lingam ou phallus. La figure magistrale du Bacchus barbu lui vint par les colonies.

Böttiger examine ensuite le passage du culte purement symbolique à l'anthropomorphisme; il se décèle, selon lui, dans la figure du taureau à tête humaine. La révolution an-

thropomorphique est complétement accomplie lorsqu'on voit le prêtre chargé de représenter Bacchus, personnage aux longs vêtements, à la barbe vénérable, s'avancer à la tête du cortége dissolu des Bacchantes et des Satyres.

Une remarque nous a surtout frappé. L'auteur reconnaît, dans les fêtes dionysiaques et dans les monuments de l'art, le trait qui distingue la race ionienne et la race dorienne. En Grèce, la fusion du culte dionysiaque de la race ionienne avec les mystères de Cérès, donne à ce culte un caractère plus élevé et moins licencieux. Au contraire, les orgies furibondes de la Thrace se conservent chez les races doriennes de la Sicile et de l'Italie. De là ces danses, ces attitudes, cette mimique effrontée en usage dans les Bacchanales et dans les drames satyriques auxquels ces orgies avaient donné naissance. Les peintures de vases nous initient à ces étranges mystères, et, à défaut des ouvrages à jamais perdus qui les concernaient, elles mettent souvent sous nos yeux les scènes les plus animées et les moins chastes.

Nous avons vu, dans une note précédente, que M. Creuzer considère comme des initiés ces hommes enveloppés d'un manteau qui décorent le revers d'une foule de vases. Cette idée appartient à Böttiger. Ajoutons toutefois, à l'honneur de l'archéologue de Dresde, qu'il a été trop prudent pour suivre Passeri, qui croyait retrouver dans ces vases tous les degrés de l'initiation. M. Creuzer a partagé ses défiances; les divisions établies par l'antiquaire italien lui semblent complétement arbitraires. Un seul point lui paraît incontestable: c'est que les peintures de vases reproduisent l'union des initiés des deux sexes.

Mais quel est le véritable caractère de cette union? Était-elle légitime? était-ce un mariage véritable (voy. Millin, *Peint. de vases*, tom. II, p. 50), ou seulement une allusion frivole à un lien sérieux?

M. Creuzer (nous l'avons déjà remarqué et nous aurons encore plus d'une fois occasion de le faire), qui ne voit l'antiquité que par ses beaux côtés, par le côté honnête et pieux,

aperçoit ici un symbole de l'initiation des individus des deux sexes, dans la Grande-Grèce, à l'époque de leur mariage.

Böttiger est moins affirmatif. Le caractère licencieux des Bacchanales lui paraît très-peu favorable à l'idée d'une union légitime. Les peintures ne le rassurent pas davantage, surtout quand il songe aux scènes accessoires qui accompagnent quelquefois l'union sacrée de Bacchus-Ariadne, ou Liber et Libera.

M. Gerhard (*Text zu antiken Bildwerken*, S. 76) se range de l'avis de M. Creuzer. L'union mystique de Liber et Libera sur les vases de la Grande-Grèce lui semble avoir un caractère sérieux. Il se fonde sur ce que ces monuments décèlent le génie de la race ionienne. Nous avons vu tout à l'heure que Böttiger y voyait clairement l'empreinte du caractère dorien. L'*Hiérogamie* de Bacchus et de Libera, les prises d'habits mystiques, les purifications, les initiations qu'on y représente, se rattachent donc, selon M. Gerhard, au culte de la race *ionico-attique*, aux mystères de Cérès. Ce n'est que par les cérémonies des thesmophories, ajoute-t-il, qu'il devient possible d'expliquer le sujet d'un grand nombre de vases. Nous en avons eu la preuve plus haut, en parlant des peintures relatives aux ἀποδιώγματα ou fêtes des femmes.

Ajoutons que M. Gerhard a tiré un excellent parti de cette donnée. Dans l'ouvrage déjà indiqué (*Apulische Vasenbilder*, S. 111), il remarque que le culte rendu par les Grecs de l'Italie méridionale à Dionysus-Pluton et à son épouse Kora, se liant étroitement, comme dans les thesmophories, à l'idée du mariage, on s'explique alors pourquoi des sujets nuptiaux, tels, par exemple, que les représentations *érotico-héroïques*, concourent presque exclusivement, avec les représentations mystiques et funéraires, à l'ornement des vases de la Grande-Grèce.

La manière dont ces monuments sont décorés a vivement préoccupé M. Gerhard. Les fleurs qui ornent les vases de la Pouille, ces figures de femmes ou d'éphèbes ailés qui s'épanouissent pour ainsi dire au milieu du feuillage, ont à ses

yeux un caractère symbolique. Il a vu Libera dans la figure de femme, le génie des mystères dans l'éphèbe ailé.

Déjà M. Panofka s'était occupé de cette végétation archéologique (*Annales de l'Instit. archéolog. de Rome*, t. IV, p. 128 et sqq.), et parmi les remarques curieuses qu'elle lui suggère, nous noterons que, dans les longues spirales de volubilis dont s'entourent les vases de la Basilicate, il voit presque des hiéroglyphes exprimant les ondulations de la mer, toutes les fois, bien entendu, que ces plantes encadrent un sujet marin.

Nous renvoyons, pour plus de détails sur les vases mystiques, à la note 20, qui traite de ces monuments d'une manière moins générale; mais nous ne pouvons terminer sans rappeler ici que l'on doit à M. Gerhard d'utiles et savantes observations sur une question fort délicate, et qui réclame à un haut degré les lumières de la critique : nous voulons parler de ces associations de divinités qui ne se rencontrent en quelque sorte que sur les vases peints; associations si étroites, que les dieux font entre eux échange de costume et d'attributs. Dans le travail si précieux qu'il a consacré aux vases du sol italique (*Vasenbilder*, I, S. 107 et sqq.), l'habile professeur se demande si cette communauté singulière ne découle point du principe d'unité qu'on trouve au fond de la religion pélasgique, laquelle, sous toutes ses faces, n'exprime qu'une seule idée, la puissance impulsive de la terre et les phénomènes de la végétation? Le tome V (p. 188) des *Annales archéologiques de Rome* contient de nouvelles recherches sur ce sujet, mais renfermées dans un cadre plus restreint. Il s'agit ici des rapports d'Apollon et de Dionysus, que les vases représentent, le premier couronné de pampre, le second tenant en main la lyre. Ces représentations, indépendamment des idées générales que nous venons de signaler, offrent pour ainsi dire la preuve figurée du lien qui unissait Apollon et Bacchus, relation que les traditions de Delphes attestent hautement. La composition du cortége de Bacchus, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer dans la note 13, d'après MM. Gerhard et Panofka (*Bull.*, p. 170), est aussi un vivant témoignage de

cette association. Ce cortége se divise en coryphées de l'ivresse bachique et en coryphées des mélodies. Komos, qui est chargé de ce rôle, tient quelquefois la flûte des orgies au lieu de celle du chant.

En résumé, nous possédons plus de soixante mille vases, une masse énorme de documents mythologiques, et de nombreux écrits sortis de la plume des antiquaires les plus expérimentés. Cependant, malgré tant d'éléments précieux, tant de travaux et de lumières, nous nous trouvons arrêtés à chaque pas. La destination des vases, le but dans lequel ils sont ornés de peintures, nous échappent encore trop souvent. Toutefois devons-nous adopter les conclusions de M. Lenormant reproduites en tête de cet article? Non, sans doute; car nous considérons ce savant comme étant appelé peut-être plus qu'aucun autre à résoudre le problème.

(E. V.)

Note 22 : *Opinions des savants sur le mythe des Danaïdes.* (Liv. VII, chap. V, p. 339.)

Selon son usage invariable de donner à la plupart des mythes un caractère symbolique ou mystique, M. Creuzer rattache aux mystères la légende selon laquelle les Danaïdes portaient ou versaient de l'eau. L'urne brisée, le vase fendu le crible que les cinquante sœurs s'efforcent de remplir, sont à ses yeux les emblèmes de la vie misérable que mènent les non-initiés. Cependant il admet que des idées plus simples ont peut-être précédé ces idées toutes sublimes; il veut bien croire que les filles de Danaüs ne sont, dans la réalité, que les cinquante fontaines de l'Argolide, dont les eaux tantôt coulaient avec abondance, et tantôt se tarissaient. Le savant Spanheim avait déjà donné une interprétation semblable. De nos jours, quelques mythologues se sont appliqués à développer cette thèse érudite.

Citons d'abord M. Welcker (*Æschylische Trilogie*, S. 390 et sqq.), qui nous semble très-peu convaincu de l'origine

égyptienne du mythe de Danaüs. Le farouche roi d'Argos lui paraît représenter les Grecs, Δαναοί, et il reconnaît dans Lyncée une personnification empruntée au culte d'Apollon Lycien. Selon lui, la fable des Danaïdes doit prendre place parmi les plus vieilles légendes de l'Argolide. Pour cette cause, elle fut laissée dans l'oubli par les poëtes d'une époque de civilisation. Les cinquante filles de Danaüs rappellent à M. Welcker ces généalogies artificielles, basées sur des nombres ronds, par exemple, les cinquante filles de Lycaon, les cinquante Thyades.

Il voit, dans le récit selon lequel les têtes des fils d'Égyptus furent enterrées à Lerne, tous les caractères d'une tradition locale, et il remarque que c'était un usage constant de la poésie populaire, de faire jaillir une source sur le théâtre d'un meurtre célèbre; trait curieux, que la légende de saint Paul semble avoir emprunté au paganisme, car il y est dit que trois sources sortirent de terre à l'endroit même où l'apôtre fut décapité.

Völcker (*Mythologie des Japetisch. Geschl.*, S. 192), dont l'ouvrage a suivi de près celui de M. Welcker, reconnaît également un caractère local dans le mythe des Danaïdes. Il va même jusqu'à dire qu'il ne pouvait naître que sur le sol de l'Argolide. Un passage de Pausanias (II, 15, 5), dont on n'a pas assez tenu compte, indique, selon lui, la véritable signification de cette fable célèbre. En effet, le voyageur grec observe que, par suite du différend qui s'était élevé entre Junon et Neptune, pour la possession de cette contrée, tous les courants d'eau, à l'exception de ceux de Lerne, s'étaient trouvés à sec pendant l'été. Or, ajoute M. Völcker, les Danaïdes sont, à n'en pas douter, les sources et les rivières de l'Argolide. Danaüs, celui qui désaltère, est leur père; c'est par lui qu'une terre aride se trouve arrosée d'une eau limpide. C'est un autre Dardanus, car Dardanus avait aussi donné naissance à une fille, personnifiant le principe humide, à Électre, la dispensatrice de la pluie. Chose remarquable! ici la grammaire vient en aide pour prouver cette identité;

changez l'*n* en *r*, employez le redoublement attique, et, du nom de Danaüs, vous ferez celui de Dardanus.

Ce n'est pas tout, car les allusions à l'aridité ou à l'humidité du sol se multiplient dans cette fable presque géologique. Les ardeurs de l'été ont desséché les rivières. Leurs ondes s'épanchent inutilement dans des gouffres sans fond. Or la tradition poétique s'empare de ces particularités purement physiques, et nous représente, d'un côté, les fils d'Égyptus, essayant de faire perdre aux Danaïdes leur virginité, et de l'autre, les cinquante sœurs cherchant inutilement à remplir avec l'élément liquide un vase fendu.

Toutefois Hypermnestre, Μνηστήρ, μνηστή, c'est-à-dire, celle qui conserve sa virginité (et nous devons ajouter qu'Hypermnestre est une des sources de Lerne), se trouve affranchie de ce triste sort. Lyncée, son amant, personnifie le peuple de l'Argolide et l'Argolide elle-même, puisque Argos se nommait Lynceia ou Lyrceia; puisque enfin le Lyrceion ou le Lyrceius était le mont de l'Argolide où l'Inachus prenait sa source. Transportons-nous maintenant dans le domaine des faits, et nous verrons que cette touchante et dramatique histoire d'Hypermnestre et de Lyncée signifie simplement que le peuple d'Argos, dévoré de soif, trouva son salut dans l'onde rafraîchissante de la source d'Hypermnestre.

Tout à l'heure Völcker signalait le personnage de Danaüs comme un symbole de l'abondance des eaux. Nous allons voir O. Müller (*Proleg. zu einer vissenschaft. Myth.*, S. 185) reconnaître dans le fils de Bélus l'image de l'aridité. Originairement, ainsi que l'observe l'ingénieux antiquaire, on désignait l'Argolide par ces mots : τὸ δαναὸν Ἄργος. C'est comme si on eût dit τὸ δίψιον Ἄργος, c'est-à-dire, *Argos altérée*; locution qui, peut-être, a donné naissance à la fable de Jupiter fécondant par la pluie le sein de Danaë, la terre aride. Or, ce sol aride, Δαναὸς, grâce à l'intervention de Jupiter, engendre les Danaïdes, c'est-à-dire, les nymphes des fontaines, comme on ne peut en douter, surtout à l'égard de quatre d'entre elles : Amymone, Peirène, Physadeia et Asteria. Et

quant à l'amante de Lyncée, c'est probablement la fontaine où l'Inachus prenait sa source sur le mont Lyncéion ou Lyrcéion.

Du reste, on peut voir dans Müller comment, de la personnification physique, on passa à la personnification héroïque, et comment le Danaüs, symbole du sol aride de l'Argolide, se transforma, dans les chants épiques, en un représentant du peuple d'Argos, en un héros achéen. Ses rapports avec Égyptus, ajoute notre savant auteur, datent de l'époque où les Grecs connurent l'Égypte, et firent entrer dans leur mythologie le récit de leurs expéditions lointaines. Les navigateurs rhodiens ne sont peut-être pas étrangers à ce mythe, et l'on est en droit de supposer qu'ils l'apportèrent à Argos, en même temps que le culte de Pallas-Athéné.

Nous voilà bien loin des eaux rafraîchissantes *versées aux enfers par Osiris*.

Pour Völcker, Welcker et Müller, « les Danaïdes ne viennent point, comme le dit M. Creuzer, de la terre sacrée « d'Hermès apporter à la plaine altérée d'Argos l'eau et la « richesse, la nourriture du corps et celle de l'âme. » A leurs yeux, ce mythe repose sur des idées bien vulgaires, sur des traditions locales et purement grecques. Si l'Égypte et ses symboles s'y rattachent, si l'on y rencontre des allusions mystérieuses, ce sont des éléments nouveaux, qui ne sont entrés pour rien dans la conception primitive de cette fable, conception simple, modeste, si on peut le dire, et parfaitement en rapport avec les esprits grossiers au milieu desquels elle était née. (E. V.)

NOTE 23. *De la manière dont M. Creuzer interprète quelques peintures de vases, et de son explication de la fête des Apaturies.* (Chap. V, p. 350 sqq.)

Nous l'avons dit plus d'une fois, M. Creuzer méconnaît le côté naïf ou vulgaire de l'antiquité. Il retrouve jusque dans les peintures de vases les idées dogmatiques ou abstraites des

écoles philosophiques : aux gestes et aux attitudes les plus simples, il prête une intention mystérieuse. C'est là, nous le croyons, une erreur grave que, malgré notre profond respect pour l'auteur de la Symbolique, nous ne pouvons nous empêcher de signaler et dont nous allons fournir la preuve.

Ainsi, par exemple, au nombre des peintures de vases publiées par Millin (I, 55), il en est une où l'on remarque deux jeunes gens couchés devant une table chargée de mets. Près d'eux, on voit une joueuse de flûte et un homme barbu, armé d'un bâton et enveloppé d'un manteau. Ces deux jeunes gens, cette joueuse de flûte, et le troisième personnage, qui est peut-être un chorége, nous reportent à l'une de ces scènes de banquet si communes chez les Grecs. A la vérité, Millin en juge autrement. Il fait du personnage barbu un ministre des cérémonies religieuses, et de nos jeunes gens deux initiés. Cette explication paraît avoir obtenu le suffrage de M. Creuzer. Seulement, le profond mythologue allemand va plus loin que l'archéologue français. Chez lui, le ministre des cérémonies religieuses devient Bacchus lui-même, armé du bâton de voyageur, et montrant à deux initiés la route qui conduit vers les cieux. Il transforme la joueuse de flûte en une bacchante, et, pour que tout soit symbolique dans cette peinture, un vase accroché à la muraille lui rappelle le verseau.

Si notre illustre auteur retrouve dans un banquet l'emblème de l'âme rappelée à sa céleste origine, nous ne pouvons nous étonner de ce qu'il qualifie de représentations mystiques des sujets purement mythologiques. L'image d'une femme emportée par un cygne sur le bord de la mer, image reproduite sur quelques vases peints, semblait à plusieurs archéologues d'un grand savoir se rattacher à la naissance d'Aphrodite : M. Creuzer a vu là une allusion aux purifications par l'eau.

Mais c'est surtout dans l'explication d'un vase de la collection du comte d'Erbach (Pl. CXLV, n° 491 des *Religions*) que l'abus d'un tel système se fait sentir. Ce vase représente

Liber assis sur une espèce de monticule, formant une grotte; près de lui on voit Libera, à laquelle un Silène offre un fruit ou un œuf. Liber et Libera, ce Silène et son œuf, et qui plus est, un lièvre placé au pied des personnages, ramènent M. Creuzer à l'idée fondamentale des religions bacchiques. Il n'est pas jusqu'à la grotte qui ne lui semble un emblème du monde naissant, du monde humide de Dionysus. Cette peinture, ajoute M. Creuzer, reproduit sous ses divers aspects l'*idée essentielle de la vie dans sa perpétuelle alternative avec la mort.* En vérité, c'est lui faire beaucoup trop d'honneur. Remarquez que l'œuf entre les mains du Silène est le pivot de cette explication; cet œuf, selon M. Creuzer, nous fait pleinement entrer dans les idées orphiques sur la génération. Il nous place au milieu des mystères dionysiaques, où l'on vénérait particulièrement ce symbole. Mais est-il bien certain que ce soit un œuf? et si c'était un fruit? Dans le fameux vase de la collection Lamberg, représentant Bacchus au milieu de son cortége, Dionysus est entouré du satyre Ἡδύοινος (*le vin doux*), qui lui présente une coupe, et de deux nymphes ou heures ΙΩΜ et ΟΠΩΡΑ, qui lui offrent des fruits.

Mais, en admettant que ce soit un œuf, ne serait-ce pas une allusion à quelque coutume superstitieuse? L'ᾠοσκοπία était une sorte de divination. A la façon dont un œuf se cassait, on prévoyait l'avenir (*Schol. in Pers. Satir.* v, 185; cf. Lobeck, *Aglaopham.*, p. 355 et 410). Un vase de la collection Iatta, à Naples (Minervini, *Descrizione della collezione Iatta*, p. 40), nous montre un Silène près d'un autel sur lequel se retrouve un œuf. Que deviennent alors, s'il s'agit simplement d'une superstition rustique ou autre, toutes les idées cosmogoniques entrevues par M. Creuzer?

Nous ne prétendons rien établir sur la relation entre les Silènes et l'ᾠοσκοπία; c'est une question secondaire fort bien indiquée par M. Minervini, mais qui doit être approfondie. Nous voulions seulement montrer que M. Creuzer n'est point assez circonspect lorsqu'il interprète les peintures de vases, et

qu'il prodigue souvent en pure perte beaucoup d'érudition et un talent singulier pour trouver des assimilations.

Les figures à manteau, que l'on voit si fréquemment sur les vases, ont conduit M. Creuzer à traiter de la fête des Apaturies. Il a pensé que les figures en question pouvaient avoir quelque rapport avec cette fête athénienne. Suivant certaines autorités, on célébrait l'entrée des jeunes gens des deux sexes dans le monde, en les revêtant solennellement d'habits neufs. Le savant mythologue considère cette solennité comme originaire de l'Égypte, d'où elle vint à Athènes, en passant par l'Argolide. Il croit que l'idée sur laquelle elle reposait, se liait à la descente des âmes au milieu d'un monde rempli des illusions des sens. C'est là, dit-il, ce qui avait fait donner le nom d'*Apatourios*, ou décevant, aux dieux qui préparaient cette vie trompeuse.

Le nom et l'autorité de M. Creuzer n'ont pu protéger cette théorie; elle a souffert de graves objections. Et d'abord, rien n'est plus douteux que le rapport entre les prises d'habit des Apaturies et les personnages à manteaux dont nous venons de parler. Jusqu'ici, la signification de ces figures, dans lesquelles on n'a vu le plus souvent que des *pædotribes*, a embarrassé les archéologues (Voy. Böttiger, *Vasengemælde*, III, S. 37). En second lieu, le caractère des Apaturies était, à n'en pas douter, beaucoup plus politique et civil que religieux.

C'est ce que fait très-bien ressortir le savant auteur de l'article *Apaturia*, dans l'Encyclopédie classique publiée par M. Pauly. Il démontre, et cette opinion est aussi celle d'O. Müller (*Prolegom.*, S. 401), qu'il est impossible de tirer le nom de cette fête du mot ἀπατᾶν, tromper, et de la légende sur la querelle du Messénien Mélanthus et du roi Xanthus. Il y a là une équivoque, et rien de plus. L'étymologie d'Ἀπατούρια indique, au contraire, une idée toute sociale. Elle exprime la réunion des *Phratries* (ἅμα et πατόρια), réunion qui avait pour but de régler les rapports intérieurs de ces corporations ou communautés.

M. Creuzer a remarqué que cette fête remontait à une époque antérieure à l'établissement des colonies ioniennes dans l'Asie Mineure. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'elle y était célébrée par tous les États composant l'alliance ionienne, à l'exception, nous dit Hérodote (I, 147), des Éphésiens et des habitants de Colophon, déclarés, à cause d'un meurtre, indignes d'y prendre part : Καὶ Ἀπατούρια ἄγουσι ὁρτήν. Ἄγουσι δὲ πάντες, πλὴν Ἐφεσίων καὶ Κολοφωνίων. Samos, Chios, Cyzique, avaient aussi leur fête des Apaturies. On la retrouve même jusque sur les rives du Bosphore Cimmérien, dans la ville de Phanagorie, où une Aphrodite *Apaturia* était honorée dans un temple nommé *Apaturon* (Cf. O. Müller, *Prolegom.*, p. 401).

Cette Aphrodite-*Apaturia* se lie naturellement à la déesse Athéné-*Apaturia*, vénérée à Trézène, et à laquelle, au moment où elles se mariaient, les vierges offraient leur ceinture. Or nous ne voyons nullement qu'il soit ici question de divinités décevantes, présidant à une fête de l'imposture, car c'est ainsi que M. Creuzer nomme la fête des Apaturies. Au contraire, il y a lieu de présumer que les vierges qui passaient, en se mariant, d'une phratrie dans une autre, rendaient un hommage particulier à la déesse protectrice de l'union des Phratries (Cf. O. Müller, *loc. cit.*, S. 402 ; Buttmann, *Mythologus*, II, S. 307). O. Müller a pensé (*loc. cit.*) que c'était la principale fonction de l'Athéné-*Phratria* de l'Attique, la même que l'Athéné de Trézène.

Association, mariage, telles étaient les idées qui dominaient dans cette fête. C'est ce qui résulte de la coutume athénienne, de présenter sa femme dans l'année de son mariage aux membres de la Phratrie, ou à quelques-uns d'entre eux, et de célébrer cette présentation par un banquet.

La fête des Apaturies durait trois jours; le premier se nommait δορπία ou δόρπεια. Le soir, les membres de la Phratrie se réunissaient dans le local φράτριον, où ils avaient l'habitude de se réunir, et là ils soupaient ensemble, arrosant le

repas du vin que les *Œnoptes* étaient chargés de leur offrir en abondance.

Le second jour prenait son nom du sacrifice offert à Jupiter *Phratrius*, à Athéné *Phratria* et à Dionysus *Melanægis*, le même que Dionysus *Apatourios* (Nonnus, *Dionys.*, XXVII, 305). Ce sacrifice était offert par la ville entière, et tous les citoyens y prenaient part. Ce jour était particulièrement consacré aux dieux, et il y a lieu de croire, d'après certains témoignages, et notamment celui d'Ister (Harpocrat. *v.* λαμπάς), que les Athéniens, revêtus de leurs plus beaux habits, allumaient des flambeaux sur l'autel de Vulcain. M. Creuzer veut que cette cérémonie soit une course aux flambeaux (*λαμπαδηφορία*). Ne serait-ce pas une erreur fondée sur une opinion de Valois, qui de θύοντες, que portent les manuscrits, fait θέοντες? M. Welcker (*Æschyl. Trilog.*, S. 289) a remarqué que le témoignage d'Ister s'opposait à cette correction, les riches habits dont se paraient les Athéniens dans cette circonstance, excluant l'idée d'une course aux flambeaux (Cf. Meier, *de Gentil.*, p. 13).

Le troisième jour de la fête se nommait Κουρεῶτις; on présentait à plusieurs des membres de la phratrie les enfants nés dans l'année, ou ceux qui n'avaient point encore été inscrits. Cette formalité était suivie d'un sacrifice où l'on offrait, pour chacun des enfants présentés, une brebis et une chèvre (ὄϊς φρατὴρ, αἶξ φράτωρ). Ce sacrifice se nommait κούρειον (Bekk., *Anecd.*, 273; *Etymol. magn.*, 533, 35); et celui qui présentait la victime appelée μεῖον, se nommait μειαγωγός (Harpocr., Suid., Phot., *sub v.* μεῖον). Quand par hasard quelqu'un s'opposait à l'admission dans la phratrie de la personne présentée, il devait éloigner la victime de l'autel (Demosth. *contra Macart.*, p. 1054, § 14, Bekk.), et cet éloignement était maintenu dans les cas où les phratores trouvaient l'opposition bien fondée. Il fallait prouver ensuite que l'enfant était légitime; puis, une fois le sacrifice offert, et pendant qu'on brûlait les chairs de la victime, les

chefs de la phratrie prenaient les marques de suffrage sur l'autel de Jupiter *Phratrius*, et votaient pour ou contre l'admission. Lorsqu'il y avait refus, les intéressés pouvaient appeler de cette décision devant les tribunaux d'Athènes, et faire punir ceux qui en étaient cause (Demosth., *loc. cit.*).

Une fois l'enfant admis, son nom et celui de son père figuraient sur la liste de la phratrie. On distribuait ensuite du vin (Οἰνιστήρια, Pollux, III, 52; VI, 22), et les chairs de la victime à chacun des membres de la communauté (Demosth., *loc. cit.*); puis une lutte musicale et poétique s'établissait entre les jeunes gens présents à la cérémonie (Plat. *Tim.*, p. 21; 11, 21, Bekk.). Enfin, dans le même jour, on présentait à la phratrie les enfants adoptifs et ceux des étrangers admis au droit de cité (Platner, *Beiträge*, S. 128, et Böckh, *Corp. inscr.*, I, 140).

M. Creuzer rapproche la fête des Apaturies d'une cérémonie catholique, de la confirmation. Ce serait plutôt, suivant le savant professeur auquel nous devons l'article ci-dessus indiqué, M. K. W. Müller, à une fête encore en usage chez les Suisses, qu'il faudrait la comparer. A Berne et dans d'autres villes, on présente, dans une réunion des corporations, nommée *Zunfbot*, tous les enfants qui ont atteint leur sixième année, et l'on inscrit sur les registres de la corporation ceux qui sont nés dans l'année.

Au résumé, la fête des Apaturies était, ainsi qu'on l'a déjà remarqué, plutôt civile que religieuse, et son caractère bacchique, que M. Creuzer regarde cependant comme le plus saillant, devient, lorsqu'on entre dans les détails, un de ses moindres traits. La tradition qui établit des rapports entre Dionysus et les Apaturies, ne serait, en définitive, selon M. Welcker (*Nachtrag zur Æschyl. Trilog.*, p. 200), qu'une allusion à l'admission de l'antique tribu des bergers de l'Attique au nombre des citoyens d'Athènes. (E. V.)

Note 24. *Observations complémentaires sur la fable de l'Amour et de Psyché.* (Chap. VI, p. 398.)

Nous indiquerons, pour accomplir la promesse de M. Guigniaut, les traits les plus saillants d'une dissertation de Böttiger sur l'Amour et Psyché (*Kunst-Mythologie*, II, S. 394 et sqq.). Ce morceau est l'un des plus complets parmi ceux que la science doit en si grand nombre au savant et spirituel archéologue de Dresde. Aussi M. Creuzer s'est-il empressé, dans le quatrième volume (S. 176) de la troisième édition de la *Symbolique*, d'y renvoyer ses lecteurs.

De même que notre illustre auteur, Böttiger s'est prononcé en faveur de l'origine grecque de la fable de l'Amour et Psyché. Il rappelle qu'elle fut, de la part de l'Athénien Aristophon, l'objet d'un long récit (Cf. Fulgent. *Mytholog.* III, p. 718, Staveren). Ce sujet échauffa la verve d'Apulée; mais cet écrivain lui donna l'empreinte de son esprit et surtout le cachet de son temps : Apulée était superstitieux, enthousiaste. On dit qu'il avait vendu ses habits pour se faire initier aux mystères d'Osiris. Il vivait sous les Antonins, c'est-à-dire au moment où le paganisme espérait retarder sa ruine en appelant à son aide des superstitions nouvelles et des doctrines où la philosophie s'alliait à la religion.

Selon un érudit allemand, Manso (*Mythologische Versuche*, S. 345), cette fable de l'auteur de l'*Ane d'or* est dans le goût de Platon. Le but d'Apulée fut tout moral et tout intellectuel. C'est l'image de l'âme humaine parvenant à goûter les béatitudes célestes après avoir été purifiée par la souffrance. C'est, pour ainsi dire, la mise en scène de l'idée fondamentale des nouveaux mystères, qui ne se bornaient plus alors, comme les anciens, à développer des notions cosmogoniques. L'indiscrète Psyché, échappant à la mort et recevant l'immortalité des mains de l'Amour, son céleste époux, est l'emblème du mariage tel que le présentaient les doctrines mystiques.

Böttiger a pleinement adopté cette idée de Manso. Il re-

connaît dans le récit d'Apulée, ce qu'il s'attache à démontrer par des exemples, plus d'une allusion aux initiations, aux purifications et à l'*Époptie*. En outre, il va au-devant de l'accusation qu'on pourrait porter, contre Apulée, d'avoir révélé dans un conte libertin le secret des mystères. C'est une œuvre, dit-il, où la gravité du fond disparaît sous la légèreté de la forme, et où de nombreux épisodes déroutent la pénétration du lecteur. Il fallait être initié soi-même pour comprendre ce qu'il y avait de religieux dans ce petit roman, dont le répertoire des conteurs de Milet et d'Éphèse fournit probablement à Apulée l'idée première.

Mais quels furent les mystères qui donnèrent naissance à la fable de l'Amour et Psyché?

Böttiger répète, d'après Buonnaroti, Gori (*Dactyliotheca Smithiana*, p. 17) et Manso, que ce sont les mystères d'Éros à Thespies, et il cherche à étayer ce système par d'ingénieuses conjectures. Pour arriver à ce résultat, il commence par admettre que, dans les drames religieux représentés en Crète, afin de célébrer l'union sacrée de Zeus et de Héra, figurait aussi le πάροχος ou *paranymphe*, l'ami de l'époux, dont la principale fonction dans les mariages était de précéder la pompe nuptiale un flambeau à la main; et de là il ressort à ses yeux que ce personnage devint avec le temps le génie de l'amour ou du mariage, Éros ou Hyménée; voici de quelle manière. Ces rites ayant été importés à Argos, puis en Eubée et jusque sur le Cithéron près duquel se trouvait Thespies, on éleva dans ce bourg un autel et un temple au jeune et beau garçon qui faisait l'office de *paranymphe* dans les *Hiérogamies*. Les processions et les représentations religieuses ne manquaient point à cette fête. Un beau jeune homme auquel on donnait pour fiancée une belle et jeune fille, puisque c'était une fête du mariage, y remplissait le rôle d'Éros. La jeune fille n'obtenait le titre d'épouse d'Éros qu'après avoir subi certaines épreuves.

C'est dans ces usages que Böttiger aperçoit l'origine de la fable de l'Amour et Psyché. Il veut même que ce petit drame religieux ait été représenté dans certains pays, par exemple

à Thèbes, pour y favoriser un penchant légitime vers le beau sexe, penchant trop combattu par les amitiés équivoques, quoique très-patriotiques, de la légion thébaine. Montrer Éros marié, n'était-ce pas protester contre la pédérastie? Du reste, Böttiger rend cette justice à la Grèce : elle respecta le fils de Vénus, et jamais on ne vit un poëte ou un artiste en faire le mignon de Jupiter ou de tout autre dieu.

Après avoir indiqué les bases de son système, Böttiger s'attache aux détails. On nous permettra de le suivre dans quelques-uns de ses développements.

Le flambeau, dit-il, dans les villes où l'obscurité enveloppait les rues et les maisons dès que la nuit était venue, formait l'accessoire indispensable des fiançailles. Il éclairait, et cet usage remonte à Homère (*Il.* XVIII, 492-496), le retour des époux au logis, retour qui n'avait lieu que le soir (Heyn. in Homer. *Il.*, *loc. cit.*). En outre, la fête matrimoniale de Junon et de Jupiter fut, suivant toutes les apparences, une fête nocturne, une véritable παννυχίς. Le plus ordinairement le *dadouchos* ou porte-flambeau était un jeune homme que les Athéniens nommaient Hyménée. Ce *dadouchos*, ayant reçu des ailes, devint le type de l'Amour armé du flambeau. C'est cet Amour παρανύμφιος que nous voyons sur les sarcophages romains, où il joue le rôle de l'Hymen. Celui-ci, qui ne faisait qu'un avec Éros, en fut séparé plus tard, ou, pour mieux dire, la personnification de l'Hymen a précédé celle de l'Amour, qui n'est que son développement. Aussi le flambeau de l'Hymen est-il le plus ancien attribut d'Éros; selon toute apparence, c'est avec un flambeau que, dans les mystères bacchiques et les drames religieux de Thespies, il s'offrait aux regards.

Laissant cette question, l'habile antiquaire arrive à Psyché, et cherche à expliquer ses ailes de papillon. Il y a là une véritable difficulté : nous n'osons dire qu'il l'ait résolue.

A ses yeux, les papillons qui se précipitaient autour des flambeaux dans les fêtes nocturnes d'Éros, ont suggéré aux Grecs une idée aussi ingénieuse que touchante. Ils ont vu, dans ces insectes imprudents, l'emblème d'une jeune fille brûlée de

tous les feux de l'amour : de là Psyché avec des ailes de papillon.

Mais ici une autre difficulté se présente : quel rapport peut-il y avoir entre l'âme et un papillon? Comment se fait-il que l'amante d'Éros, la jeune fille aux ailes de papillon, porte le nom d'âme? Comment le mot de ψυχή, qui veut dire le souffle, la respiration, s'applique-t-il à un papillon? Serait-ce seulement au temps d'Alexandre, comme le veut Böttiger? Un savant italien, Corsini, a trouvé une relation entre l'âme, le souffle, ψυχή, et le vent que produisent les ailes d'un papillon : le vent des ailes d'un papillon!! Böttiger a trop d'esprit et de bon sens pour recourir à une interprétation de ce genre. Dans son embarras, il a recours aux mystères. Il suppose que ce nom de ψυχή était en usage dans les mystères d'Éros à Thespies, ou dans quelque autre doctrine secrète, notamment celle de Pythagore. Le papillon léger, aux ailes diaprées, sortant de l'informe chrysalide, n'est-il pas l'emblème des migrations de l'âme, en un mot, de la métempsycose? Cette jeune fille, qui s'unit à l'Amour, n'a-t-elle pas été chrysalide avant de devenir papillon? Nous retrouvons là les idées de M. Creuzer.

L'art n'eut garde de négliger les motifs charmants que les représentations mimiques et religieuses des fêtes de l'Amour lui offraient en foule. Le papillon symbolique ayant disparu, il attacha ses ailes aux épaules de l'épouse d'Éros. En cela, il suivit ses procédés habituels, ennoblissant, s'il est permis de s'exprimer ainsi, la symbolique zoologique des premiers âges, et mettant partout la figure humaine à la place de celle de l'animal.

M. Creuzer n'a rien dit des monuments relatifs à ce mythe; il se contente de remarquer que l'esprit dans lequel un grand nombre d'entre eux ont été conçus, suffirait à prouver qu'il est beaucoup plus ancien qu'Apulée. C'est une omission que nous allons essayer de suppléer en reproduisant d'une manière générale les observations de Böttiger.

L'antiquaire de Dresde divise ces monuments en deux grandes classes :

1° Ceux qui représentent les peines et les plaisirs de l'amour et les principaux traits de la légende de Psyché;

2° Les images dans lesquelles Psyché est l'emblème de l'immortalité de l'âme.

Dans la première classe se placent les monuments relatifs au drame de Thespies, par exemple, ce type fameux, tant de fois copié, d'Éros et de sa fiancée s'embrassant étroitement (*Religions de l'ant.*, Pl. CV *bis*, 407 a). Nous y joindrons ceux qui représentent les noces de Psyché, dont le plus célèbre est le camée du duc de Marlborough, gravé par Tryphon (*Religions de l'ant.*, Pl. XCVIII, n° 408), et le plus mystique, le bas-relief de la collection Touwnley, aujourd'hui au musée Britannique (*Relig.*, Pl. CII, n° 409).

Les monuments de la seconde classe peuvent être rangés sous deux subdivisions :

1° Ceux où les destinées de l'âme après cette vie sont figurées par un papillon;

2° Ceux où l'anthropomorphisme domine et nous montre, au lieu du papillon, Psyché tantôt seule et tantôt avec l'Amour.

Un grand nombre de pierres gravées, où l'on voit un buste de femme avec un papillon sur la poitrine, se rattachent à la première subdivision (*Religions*, Pl. CV *bis*, n° 409 c). Ce papillon, dit Böttiger, exprimait, dans le langage symbolique de l'art, que la personne représentée n'était plus. Il en est de même des nombreuses compositions dans lesquelles l'amour brûle un papillon. Une des plus riches en ce genre se remarque sur une urne de la collection Chigi (Guattani, *Notizie sulle antichita*, 1784, *Marzo*, *tavol.* II, III, et *Relig.*, CV *bis*, 409 a), où l'on voit d'un côté Némésis et de l'autre l'Espérance une fleur à la main, pour montrer, dit l'interprète italien, que la personne décédée est morte au printemps de la vie.

Notre seconde subdivision comprend plus particulièrement les monuments de l'époque romaine. Dans quelques œuvres d'art, on voit Psyché conduite par deux dauphins aux Champs Élysées (cornaline publiée par Borioni (*Collect. ant. Rom.*, n° 43). D'autres monuments nous montrent l'Amour te-

nant un flambeau au-dessus de Psyché endormie (ivoire de la collection du cardinal Carpegna (Buonnaroti, *Osservazioni sopra alcuni medaglioni*, p. 382), pour exprimer que c'est ce dieu seul qui peut rappeler la défunte à la vie. Enfin l'étreinte de l'Amour et de Psyché, sur les sarcophages, prend une signification toute spiritualiste. C'est une allusion à l'amour céleste et à la félicité de l'âme réunie à son divin époux.

En terminant, Böttiger ramène son lecteur à des idées un peu plus païennes, bien qu'elles se rattachent également à l'idée d'un autre vie. Nous voulons parler du rôle que joue Psyché dans les initiations dionysiaques. Sur les sarcophages, on la voit dans les Champs Élysées goûtant près de l'Amour le suprême bonheur, après avoir pris part à la célébration des mystères. Un sarcophage du musée Clémentin (*Pio-Clem*, IV, *tav.* XXV) nous montre deux génies ou deux Amours placés entre deux Centaures et brûlant un papillon. Cette image se rapporte à la doctrine platonique sur la purification par le feu. Un sarcophage de la galerie Giustiniani (P. II, tav. 107) se lie également aux initiations bacchiques; on y voit Psyché assise sur le dos d'une Centauresse et tenant dans ses mains la pomme, symbole des déclarations amoureuses.

A ces indications nous n'ajouterons qu'un mot: c'est que la fable de Psyché ne se trouve point sur les médailles ni sur les vases peints, ni même dans les fresques de Pompéi. Une médaille de Nicomédie, et une peinture de Pompéi, où l'on voit des Amours et des Psychés tressant des couronnes de fleurs, ne peuvent même pas être considérées comme des exceptions. Cette lacune, surtout dans deux classes de monuments si importantes, nous semble très-significative. Elle enlève la fable de Psyché à la haute antiquité. C'est un indice que ce mythe appartient bien plus à l'allégorie philosophique qu'à la religion. En somme, l'érudition ingénieuse de Böttiger et de M. Creuzer n'établit point suffisamment, selon nous, qu'il se rapporte aux mystères de Thespies : c'est un point délicat qui n'a pas encore été traité dans toute la sévérité des règles de la critique. (E. V.)

ADDITION
AUX NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS
SUR LE LIVRE SEPTIÈME.

I.

Dionysus-Bacchus, son origine, extension et formes diverses de son culte, ses fêtes et son cortége; Ampélos et les Centaures; indications nouvelles et travaux les plus récents.

Notre collaborateur, M. Maury, a scruté de nouveau, avec beaucoup de savoir et de sagacité, les origines du culte de Dionysus-Bacchus. Les regardant comme étrangères, comme orientales, aussi bien que M. Creuzer, et plus spécialement comme sémitiques, il les a cherchées, à travers la Thrace et la Phrygie, dans la Phénicie, la Syrie, l'Arabie, sans exclure entièrement l'Égypte, ni les importations postérieures et plus récentes, soit de ce pays, soit de l'Asie Mineure et antérieure, révélées principalement par les légendes ou les rites de Zagreus et de Sabazius, et par les mystères et les cosmogonies orphiques. L'origine indienne est écartée, sauf une réserve sans conséquence pour la parenté primitive des Grecs et des Aryas, qui, d'ailleurs, auraient puisé à la source commune de la Chaldée, érigée en berceau de la civilisation, comme l'ont été tour à tour l'Égypte et l'Inde. Les analogies remarquées entre le Dionysus thrace ou hellénique et Siva Mahadéva n'ont pas d'autre portée; et, quant à la légende du Bacchus conquérant de l'Inde, elle n'est qu'une imitation tardive de la légende d'Hercule, un résultat et un reflet de l'expédition d'Alexandre, et elle ne saurait en aucune façon être admise en témoignage de la patrie première du dieu, plus analogue

à Attis, à Adonis, à Baal-Khâmon, à Noé même et à Osiris qu'à Siva.

M. Creuzer maintient aujourd'hui encore, dans la 3e édition de la Symbolique, que le Dionysus grec, en dernière analyse, remonte jusqu'à l'Inde, et que les compagnons d'Alexandre ne se sont point fait illusion quand ils l'ont reconnu dans Siva. Après avoir cherché de nouveau à établir que le mythe de l'expédition de Bacchus dans l'Inde est bien réellement ancien, et qu'il n'est qu'une inversion grecque et poétique de la tradition de l'origine indienne du dieu; après s'être étayé à cet égard des opinions de Böttiger et surtout de Buttmann [1]; après avoir insisté avec ce dernier sur la forme ionique Δεόνυσος ou Δεύνυσος, dont les anciens eux-mêmes rapportaient à l'Inde les deux éléments [2], il s'attache à faire ressortir un certain nombre d'analogies intimes et profondes qui lui paraissent propres à lever toute espèce de doute sur le lien primitif de l'idée et du mythe de Dionysus avec les religions de l'Inde.

L'idée première et la plus générale de Dionysus est celle du dieu, du pouvoir, du principe humide de la nature, émané de Jupiter ou du ciel ou du principe igné, au milieu du tonnerre et des éclairs, et développant sur la terre la végétation dans sa variété, sa force et son éclat. De là, non-seulement une des nombreuses étymologies grecques du nom de Dionysus [3], et l'un de ses autres noms Hyès, et son rapport avec les Hyades, ses nourrices, et sa filiation vis-à-vis du Zeus καταιβάτης et ὕετιος, mais encore cette suite d'épithètes qui le qualifient de dieu des arbres, des fruits, des fleurs, et ces espèces de tonnelles ou de berceaux de feuillage, où l'on avait coutume de placer ses images vénérées. Suivant une tradition recueillie par Philostrate [4], Dionysus s'était construit à lui-même un

[1] Böttiger, *Vasengemälde*, III, S. 97 et 104; Buttmann, *Mythologus*, I, S. 172 sq.

[2] Cf. le texte de ce tome, pag. 85 sq. et n. 5 *ci-dessus*.

[3] *Ibid.*, p. 85 et n. 3, 4.

[4] De Vit. Apollon. II, 8.

tel sanctuaire sur le mont Nysa dans l'Inde, le formant de lauriers, de lierres et de ceps de vigne étroitement entrelacés. Diodore puisait également à des sources anciennes et locales, d'après M. Creuzer, quand il rapporte que les Indiens montraient encore de son temps le berceau du dieu [1]. Pline aussi place ce berceau dans l'Inde [2]; et Quinte-Curce, en fixant la position de Nysa, patrie et non pas nourrice de Bacchus, au pied du mont *Meros*, c'est-à-dire du Mérou, signale l'ingénieux mensonge des Grecs, qui, ayant reçu de bonne heure cette légende, firent, par un rapprochement de mots, de la montagne sacrée la cuisse de Jupiter [3].

Il est remarquable que, dans la partie des Dionysiaques de Nonnus, où est racontée la lutte de Dionysus contre Dériadès, le célèbre indianiste Wilson a reconnu tout récemment, après Wilford, des emprunts nombreux faits au Mahabharata, à commencer par Dériadès lui-même, lequel ne serait autre que Durjodhanas [4]. Plusieurs traits y rappellent, en outre, sous des couleurs locales, et le Dionysus présidant à la végétation, et son rapport avec le dieu qui envoie les pluies et fait éclater les orages [5]. Ce dieu, c'est le dieu du tonnerre, c'est le dieu du ciel, Indra, résidant sur le Kailasa, nommé aussi le paradis de Siva-Dionysus, ou encore « l'assemblée des dieux, » et qui appartient au Mérou, l'Olympe indien, d'où descendent les eaux fécondantes de l'Indus et du Gange. Sans parler du taureau de Siva, qui est un autre point de comparaison des plus frappants avec le taureau dionysiaque, ou même avec Bacchus tauroforme, les métamorphoses de Dionysus, soit dans le cours de ses combats avec Dériadès, soit dans sa lutte avec les Titans, où le dieu revêt tour à tour la nature du feu et celle de l'eau, où il prend les figures successives du lion,

[1] Diodor. III, 63, p. 232 Wessel.

[2] H. N. VI, 21, § 23, p. 321 Hard.

[3] Curt. VIII, 10, 12; coll. Mythogr. Vatic. III, 12, 4, p. 245 Bode.

[4] *Asiatic Researches*, vol. XVII, p. 617 sqq.

[5] Dionysiac. XXI, 55, 331 sq.; XXII, 97 sqq., etc., etc.

de la panthère, du sanglier, du taureau, du serpent, où il se change en différentes espèces d'arbres, en pin, en platane, en cep de vigne [1], ces métamorphoses peuvent sembler une simple extension de celles de Protée dans l'Odyssée; mais il est encore plus probable qu'Homère ne faisait qu'imiter ici des mythes égyptiens et asiatiques préexistants, et que Nonnus puisait à la source la plus féconde de toutes en ce genre, celle de la mythologie indienne, particulièrement des Avataras de Vichnou, des formes et des attributs divers de Siva, de Crichna et d'autres divinités.

Quant à la route qu'aurait suivie le culte indien de Dionysus, dans son passage d'Orient en Occident, M. Creuzer trace à cette route multiple trois directions principales : l'une au sud par la mer des Indes, par l'Arabie et l'Égypte, en Phénicie d'abord, puis en Grèce; la seconde intermédiaire, par la Babylonie et la Mésopotamie, à travers l'Asie Mineure, jusqu'à la Méditerranée; la troisième au nord, par la Médie, la Colchide et les bords de la mer Noire. La route du sud, ouverte de bonne heure, pour l'échange des idées comme pour celui des productions de la nature, explique le Dionysus signalé par Hérodote dans le pays de la cannelle, à Méroë, dans d'autres parties de l'Éthiopie et en Arabie, le même qui fut apporté aux Hellènes par Cadmus et par Mélampus. La route du milieu est déjà indiquée par Euripide dans les Bacchantes; elle ne l'est pas moins par le berceau de Dionysus placé en Lydie, par l'introduction des rites Sabaziens, avec un nouveau mode de chant et avec la flûte, de Phrygie en Grèce. Pour la route du nord, le père de l'histoire nous fait suivre le culte de Bacchus à la piste, sur le Borysthène, chez les Gélons de la Scythie, chez les Satres en Thrace, et nous savons que la célèbre colonie d'Olbia s'appela d'abord Sabia, sans doute de Sabos ou Sabazios, nom de Bacchus commun à la Thrace et à la Phrygie [2]. On pourrait croire, d'après ce

[1] Nonni Dionysiac. VI, 176 sqq., XXXVI, 295 sqq., XL, 42 sqq.

[2] Herodot. IV, 79, 108; VII, 111, *ibi* Bæhr et Creuzer.

qu'Hérodote lui-même raconte du roi Scylès, que le culte de Dionysus chez les Scythes fut importé par les colons ioniens de ces contrées septentrionales; mais, sans parler des traditions sur Orphée, le passage classique d'Homère sur la Nysa de Thrace et sur les persécutions du roi Lycurgue contre les nourrices de Bacchus furieux, prouve le contraire [1].

Au système développé par M. Creuzer, et qui a été repris en sous-œuvre par M. Richter, dans l'*Allgemeine Encyclopædie* de Ersch et Gruber, sect. I, tom. XXV, art. *Dionysos*, s'opposent, d'une manière générale, ceux qui cherchent l'origine du culte de Bacchus, soit en Thrace, soit en Grèce même, et qui attribuent à des amalgames postérieurs et successifs avec des divinités analogues de la Lydie et de la Phrygie, de la Phénicie ou de la Syrie ou de l'Arabie, de l'Égypte et finalement de l'Inde, la couleur de plus en plus étrangère et orientale que prit ce dieu. M. Maury a fait, dans la note 5 sur ce livre, une rapide analyse de ces systèmes non moins divers entre eux que le sien et celui de M. Creuzer; Voss et Lobeck se trouvant d'un côté, O. Müller et Welcker de l'autre. Récemment M. Preller, dans deux articles étendus de la *Real-Encyclopædie* de Pauly, *Liber Pater* et *Dionysia*, est revenu sur tous les points principaux du mythe et du culte de Bacchus; et M. Creuzer, dans les compléments de sa 3[e] édition, a donné des extraits de ce second article, accompagnés de ses remarques propres et de développements pleins d'intérêt. Nous regardons comme un devoir d'en reproduire ici la substance, et celle du travail entier de M. Preller, en y joignant à notre tour quelques observations et quelques aperçus de travaux encore plus récents.

Quoique M. Preller ne s'explique pas d'une manière bien nette sur l'origine du culte de Dionysus, répandu de bonne

[1] Iliad. VI, 130 sqq. — Sur le Dionysus thrace, dans Homère, il faut consulter l'excellente dissertation de Vœlcker, *Ueber Spuren ausländischer Götterkulte bei Homer*, dans le *Rheinisches Museum* de Welcker et Næke, I, 1833, p. 191 sqq.

heure, dit-il, en Asie Mineure, en Thrace, en Macédoine, en Grèce, en Italie, et célébré avec ses fêtes bruyantes des montagnes de la Thrace jusqu'à celles de la Crète, et de la Phrygie jusqu'en Sicile et à Rome, il paraît regarder la Thrace comme le berceau de ce culte, lié, selon lui, dès le principe, à la culture de la vigne. De la Thrace et par la Macédoine, il se serait étendu, dans les temps antéhistoriques, avec les tribus qui le professaient, jusqu'en Béotie, tandis que, d'un autre côté et par une autre route, avec des tribus de la même race, il pénétrait de bonne heure en Asie Mineure, particulièrement en Phrygie et en Lydie. C'est là aussi, c'est en Thrace et chez les mêmes tribus, qu'auraient reçu leur développement propre les formes mystiques de ce culte, rapportées en général au nom d'Orphée. En Grèce, Thèbes de Béotie, la ville des Cadméens, passait pour être le plus ancien foyer de la religion de Dionysus, et figurait dans les plus anciens mythes comme le berceau du dieu lui-même. C'est de là que Corinthe et Sicyone faisaient dériver le culte qu'ils lui rendaient, quoique cette dernière ville en tînt de Phliunte une forme différente. L'Eubée et Naxos en furent aussi de très-vieux foyers, et c'est de l'une ou de l'autre île qu'Argos l'avait reçu. En Attique également le culte de Dionysus remontait jusqu'aux temps mythiques, jusqu'au roi Amphictyon, d'où vient que les fêtes les plus anciennes à Athènes, les Lénées et les Anthestéries, étaient célébrées chez les Ioniens d'Asie aussi bien que chez ceux d'Europe. Non moins ancien en Attique que le Dionysus Lénéen d'Athènes était le Dionysus Icarien du bourg Icaria, où, suivant la tradition, Icarius fit accueil au dieu à la même époque qu'à Éleusis Céléus accueillait Déméter. Plus jeune que tous deux était le Dionysus Éleuthérien, dont l'introduction à Athènes datait de l'époque où Éleuthères passa de la Béotie à l'Attique, vers le temps du retour des Héraclides. De la Béotie, le culte de Dionysus se répandit avec les colonies éoliennes à Lesbos, à Ténédos et dans l'Éolide, où il fit alliance avec les formes lydo-phrygiennes de ce même culte jadis portées en Asie Mineure par les tribus ve-

nues de la Thrace. Enfin, dans le Péloponnèse, l'Achaïe, l'Élide, la Messénie, l'Arcadie, la Laconie adoptèrent à l'envi la religion de Dionysus-Bacchus; et c'est de là, c'est avec les colonies doriennes, c'est aussi de l'Eubée et de Naxos, qu'elle se propagea en Sicile et en Italie.

Dans toutes ces contrées, plus ou moins, dit M. Preller, étaient célébrées les fêtes de Dionysus, de caractères très-divers, souvent même opposés. L'orgiasme y dominait, comme dans toutes les religions fondées sur le culte de la nature; et la joie et la douleur, dans leurs élans, leurs transports et leurs écarts, y formaient un frappant contraste, au gré du cours du soleil, de la marche des saisons, et des phénomènes de la végétation qui s'y lient. Les solennités du culte accompagnaient, en quelque sorte, le dieu et son présent, la vigne, dans un cycle religieux, qui embrassait toutes les phases de la culture de ce précieux végétal, jusqu'à sa complète maturation et jusqu'à la vendange, quoique les fêtes principales tombassent généralement à l'automne, en hiver et au printemps. A toutes ces fêtes étaient communs certains rites, qui exprimaient symboliquement la nature même du dieu. Des boucs, des chèvres, des taureaux étaient d'ordinaire les victimes sacrifiées sur ses autels : le bouc et la chèvre comme l'animal hostile au cep de vigne, mais aussi comme offrande naturelle des pasteurs, la vie pastorale constituant avec la culture de la vigne un élément essentiel de la mythologie dionysiaque; le taureau, parce que Dionysus lui-même était conçu, représenté, invoqué comme tel.

M. Preller, après avoir traité en détail des Dionysies de l'Attique, si intéressantes pour l'histoire du drame, après avoir nettement distingué les Dionysies rustiques des Lénées, et parlé au long des Anthestéries et des grandes Dionysies de la ville, s'étend avec complaisance sur les Triétéries, dans lesquelles ressortait avec une énergie singulière l'élément mystique et orgiastique, l'élément enthousiaste et passionné de la religion de Bacchus. Il rattache immédiatement à la Thrace et au berceau même du culte et des mystères de Dionysus l'ori-

gine de cette fête des Ménades célébrée tous les trois ans, pendant la nuit, sur les montagnes, au solstice d'hiver, parmi les transports d'une douleur effrénée et furieuse, provoquée par les souffrances, par la *passion* du dieu, où il est difficile, selon nous, de méconnaître son rapport avec le soleil aussi bien qu'avec la vigne et avec la végétation en général. Ce culte orgiastique, que M. Preller, de même que M. Creuzer, reconnaît comme ayant été dans son principe étranger à la population indigène de la Grèce, s'y naturalisa et y prit un développement considérable, à la faveur de la condition morale et intellectuelle des femmes, condition dont l'infériorité les exposait, pour ainsi dire sans défense, à tous les égarements du sentiment religieux. Les mêmes causes produisirent plus tard les mêmes effets à Rome, lorsque les Bacchanales y eurent été importées, soit de l'Étrurie, soit de la Grande-Grèce. Mais auparavant chez les Grecs, à Thèbes, à Athènes ou ailleurs, le culte de Dionysus, allié déjà à la religion pélasgique de Déméter ou Cérès et de Proserpine, s'était en outre amalgamé avec d'autres cultes étrangers et similaires, c'est-à-dire tout aussi fanatiques, de la Phrygie et de la Thrace, particulièrement avec le culte de Cybèle ou de la Mère des dieux, elle-même rapprochée, soit de Rhéa, soit de Déméter.

Dans ces fêtes extatiques et superstitieuses, qui avaient fini par envahir toute la Grèce, qui çà et là avaient été modifiées, adoucies par les arts et par les mœurs, ou bien encore par leur contact avec d'autres cultes, mais qui, en Thrace, en Béotie, dans les villes éoliennes de l'Asie Mineure, avaient gardé le caractère d'un mysticisme sauvage, Dionysus avait coutume d'être représenté par l'animal qui lui était consacré et qu'on lui sacrifiait, le taureau. Les Ménades, qui jadis avaient déchiré Orphée, premier prêtre de Dionysus-Zagreus, le dieu infernal des Triétéries, lui-même déchiré par les Titans, comme le rapportaient les poëmes orphiques, déchiraient, en commémoration de sa mort, le taureau, son symbole, et puis elles le cherchaient, l'appelaient à grands cris, soit dans les Agrionies de la Béotie, soit dans les fêtes funèbres de la Crète.

Ailleurs, c'était le bouc qui, au lieu du taureau, était déchiré à belles dents, et tout nous annonce qu'ils ne firent que remplacer les victimes humaines des temps anciens, aux primitives Omophagies. Le mythe de Penthée, déchiré par les Bacchantes, n'est en principe qu'un reflet poétique de ces cérémonies épouvantables, avec lesquelles contrastait le rite de Dionysus enfant, réveillé par les mêmes Bacchantes du van, son berceau, sur le Parnasse, ou bien ailleurs rappelé des enfers, allusion plus claire encore et plus directe à la résurrection du dieu mort, au réveil de la nature et au retour du printemps.

M. Preller termine son savant et intéressant travail sur les Dionysies par un coup d'œil jeté sur les Bacchanales des derniers temps, soit en Grèce, depuis la guerre du Péloponnèse, soit à Rome, où elles vinrent de l'Étrurie et de la Grande-Grèce. Il signale le caractère de sectes, de congrégations tour à tour ascétiques et licencieuses, quelquefois même de conspirations permanentes contre les lois de l'État, que prirent les associations et corporations religieuses, issues principalement de l'Asie Mineure, de la Phrygie et de la Lydie, qui professaient le culte de Bacchus amalgamé avec celui de Cybèle. Dans son article intitulé *Liber Pater*, il analyse avec étendue la légende mythologique de Dionysus, dont il expose les développements successifs, répondant aux progrès du culte de ce dieu, aux alliances formées avec d'autres dieux, d'autres cultes analogues, aux liaisons établies, aux rapprochements faits, aux embellissements apportés d'âge en âge par les prêtres et par le peuple, par les poëtes et par les artistes. Il donne ensuite une attention particulière au culte romain de *Liber* et de *Libera*, unis tous deux à Cérès, et qui lui paraissent constituer un groupe à part, propre aux Grecs de l'Italie et de la Sicile, bien que, dit-il, l'association si naturelle du dieu du vin avec les deux déesses qui président aux fruits de la terre, préexistât dans mainte religion de la mère patrie. La fête des Libéralies et celle des Céréalies se célébraient toutes deux au printemps; et la première, non moins licencieuse

que les Dionysies de la Grèce, s'est perpétuée, comme l'on sait, jusque dans notre carnaval, avec ses mascarades, ses scènes bouffonnes, ses libres propos et son bœuf gras, conduit en pompe, puis sacrifié comme le taureau dionysiaque.

Si M. Preller, dans ses deux articles, s'est fondé en grande partie sur les recherches de M. Lobeck, et a suivi ses opinions en les modifiant, trois autres savants, qui ont publié assez récemment trois différentes mythologies classiques, ont surtout adopté celles de M. Welcker et d'O. Müller, ou se sont inspirés de leurs travaux et de leurs vues. L'un, M. Schwenck, considère Dionysus comme le dieu du vin avant tout, mais aussi comme le dieu des biens de la campagne, des fleurs et des fruits, qui, de même que Déméter ou Cérès, par la culture de la terre, favorise celle des humains et le progrès de la vie sociale. Dans les mystères, il devint, mêlé avec le Sabazius de Phrygie, le représentant des bénédictions de la nature, mourant en hiver et descendant aux sombres demeures, ce qui fit de lui un dieu infernal, le mit en rapport avec Proserpine, et, associé aussi bien qu'elle à Cérès, lui donna le caractère d'un pouvoir bienfaisant dans cette vie et dans l'autre. Comme le vin nous exalte jusqu'à l'inspiration, jusqu'à la fureur, Dionysus, le dieu furieux, devint aussi le dieu prophète, lisant dans l'avenir, et par suite le dieu médecin, qui guérit tous les maux. Au milieu de ses fêtes champêtres en Attique, la tragédie naquit du dithyrambe, la comédie du Comos, et il présida dès lors à ces deux genres, comme à l'enthousiasme poétique en général. Dieu de la vie rustique, des laboureurs et des bergers, quand ces deux classes, dans leur lutte contre la classe supérieure des familles privilégiées, eurent conquis l'égalité civile, il devint le libérateur, le dieu de l'égalité, de l'élection par le sort, du vote populaire par les fèves. Lorsque Alexandre le Macédonien eut porté ses armes jusque dans l'Inde, Dionysus, le propagateur de la civilisation, y pénétra lui-même en vainqueur, et y répandit ses bienfaits.

M. Heffter est d'abord frappé, comme O. Müller, de la

ressemblance générale du culte de Dionysus, flottant, pour ainsi dire, entre la joie et la douleur, avec les religions dominantes de l'Asie Mineure. Ce culte ne fut pas reconnu partout en Grèce au même titre que celui des autres dieux de l'Olympe; il demeura toujours plus ou moins un culte à part, quoique ayant formé de bonne heure des liens étroits avec les cultes de Déméter et de Cora ou Proserpine. Mais l'influence qu'il exerça sur le développement de la civilisation grecque semble n'en avoir été que plus grande; et, comme dit encore O. Müller, il suscita dans l'art et dans la poésie une série de phénomènes dont le caractère commun est de révéler une puissante excitation de l'âme, un sublime essor de l'imagination, et des transports quelque peu sauvages de la joie et de la douleur. A ces effets incontestables du culte de Bacchus, M. Heffter en ajoute un autre qui n'est pas moins certain: c'est la part considérable qu'il eut à la licence croissante, à la dissolution des mœurs, à l'essor des mauvaises comme des bonnes passions. Bacchus, avant tout et toujours, fut le dieu de la vigne et du vin, dont il personnifia la nature et les influences diverses sur la vie et sur la société. Il devint par extension le dieu des arbres, surtout des arbres fruitiers, dont il favorisait la croissance et la floraison par son humidité bienfaisante. Cette idée de l'humidité qui féconde, lui fut essentielle, et fit de lui en général un dieu de la nature végétante et vivante, symbole de la génération universelle, et ayant pour attribut le phallus. Propagé par les Thraces de l'Olympe et de la Piérie, adorateurs des Muses, le culte de Dionysus se naturalisa d'abord en Béotie et surtout à Thèbes, d'où il fut porté dans la plupart des villes de la Grèce et de ses colonies. Ayant fait alliance dans les mystères, soit des Cabires, soit de Cérès Éleusine, avec cette déesse et avec Proserpine, sa fille, il fut associé aux dieux Chthoniens, régnant tour à tour sur la terre et aux enfers, présidant à la vie et à la mort alternatives de la nature. Le Dionysus auquel se rattachèrent les rites, les traditions et les chants mis sous l'invocation d'Orphée, les mystères orphiques, et les poëmes

décorés de ce nom, comme la secte elle-même qui les composa, fut précisément le dieu Chthonien, le Dionysus-Zagreus, étroitement uni avec Déméter et avec Cora, et dans lequel trouva son expression, non pas seulement la jouissance portée jusqu'à l'extase, mais un sentiment de mélancolie profonde sur la misère de l'existence humaine, comme parle O. Müller. Identifié avec Hadès-Pluton, ou substitué à lui, exalté même jusqu'au rang du dieu suprême, du dieu des âges futurs, son culte mystique devint le double fondement de la vie ascétique, pure et sans tache, dite elle-même orphique ou bachique, dont Euripide nous offre l'idéal dans son Hippolyte Porte-Couronne, et des espérances d'une vie à venir et d'une félicité dernière, fruit et récompense des purifications successives de l'âme.

M. Eckermann, qui se donne plus spécialement encore comme un disciple d'O. Müller, et qui est connu surtout par une dissertation intitulée : *Mélampus et sa famille*, où, se fondant sur un passage célèbre d'Hérodote (II, 49) interprété par lui, il reconnaît, dans cet antique devin du Péloponnèse, un prêtre de Dionysus-Zagreus, trouve, ainsi qu'il s'exprime, dans le grand système des dieux pélasgiques, les racines du culte de Dionysus, et en attribue, comme son maître, le développement aux Thraces grecs de l'Olympe et de l'Hélicon. Il le fait rayonner de là, soit dans la Thrace proprement dite, où les Besses du mont Pangée, avec leur oracle de Dionysus, lui représentent les Selles de Dodone, soit dans la Grèce et ses îles et ses colonies. Pour lui, la Nysa primitive est celle de l'Hélicon, et Dionysus est à la lettre le dieu de Nysa. Ce culte, du reste, fut, dès l'origine, un culte mystique et orgiastique, et la branche la plus jeune des religions grecques, ainsi que l'affirme encore Hérodote (II, 145), quoiqu'en un sens différent. Son alliance ou son amalgame avec les divinités analogues de l'Asie Mineure, de la Haute-Asie, de l'Égypte, appartiennent à des époques relativement récentes, alors que Nysa, son berceau, fut cherchée dans l'Éthiopie, dans l'Arabie et dans l'Inde, trois pays, pour le dire en passant, en relation beaucoup plus antique qu'on ne

le croit d'ordinaire. Dionysus, en soi, n'est pas tant encore le dieu du vin, que le dieu de l'hiver, en rapport avec l'automne et le printemps à la fois, le dieu de la nature, tour à tour mourante et renaissante dans la maturité de ses fruits, puis dans sa fleur nouvelle et luxuriante. Sa légende est une légende de persécutions, de souffrances et de malheurs, avant d'être un hymne de joie et de triomphe. On se le figurait comme né en automne, exposé enfant dans l'hiver à tous les périls de cette saison, et même y succombant, mais reparaissant au printemps pour s'unir à Cora, et rapportant des sombres demeures tous les biens de l'année.

Dionysus, dieu de la nature, issu des deux grands principes du feu et de l'eau, dieu de la végétation et de la vie, soit physique, soit morale, dans sa plus haute énergie, et dans ses plus frappants contrastes de tristesse et d'enthousiasme, de plaisir et de douleur, de fureur délirante et de molle volupté; qui a pour symboles et pour attributs, outre le phallus et le serpent, la vigne et le lierre, le taureau et le bouc, le lion et le tigre, et qui apparaît sous les formes diverses d'enfant, de jeune homme et de vieillard, mais aussi sous des formes féminines, et comme flottant entre les sexes ainsi que les âges différents, se réfléchit, pour ainsi dire, et se décompose dans les principaux personnages de son nombreux cortége. M. Vinet, profitant d'une savante dissertation de M. Otto Jahn, en a traité au long, après M. Creuzer et après nous, dans la note 13 des Éclaircissements sur ce livre septième. M. Creuzer lui-même est revenu sur un de ces personnages, le satyre *Ampélos*, dont le nom est celui de la vigne même, emblème par excellence de Bacchus. Il joue un rôle considérable dans les Dionysiaques de Nonnus, et ce n'est pas, selon notre auteur, une raison suffisante pour le regarder comme une pure invention de ce poëte des derniers temps, et pour méconnaître sa présence sur les monuments de l'art, ainsi que l'a fait M. Gerhard. Un poëte épique, Phérénicus, le mentionne en le rattachant aux légendes de l'Étolie; et, si Nonnus le fait Phrygien ou Lydien, Ovide le donne pour Thrace, ce qui re-

vient presqu'au même [1]. Il meurt d'une mort prématurée, comme Narcisse et comme Phaëthon, précipité, non pas du ciel, mais d'un taureau furieux ou du haut d'un orme, et il est métamorphosé en cep de vigne, sous les yeux mêmes de Dionysus, comme on le voit dans un beau groupe en marbre du Musée britannique, traité si habilement qu'à peine peut-on y distinguer le point de transition de la nature animale à la nature végétale [2]. Winckelmann croit le reconnaître dans une petite figure du musée de Florence, placée aux pieds de Bacchus, et c'est lui que d'autres archéologues ont signalé avec plus d'assurance dans ce jeune satyre, beau entre tous, sur lequel le dieu aime à s'appuyer, de qui il reçoit la coupe, avec lequel il joue, sur des monuments de toute sorte et de tout âge, statues, bas-reliefs, miroirs et peintures de vases, médailles et pierres gravées [3]. Une de celles-ci, qui fait voir un jeune satyre emplissant de son outre une coupe, devant une stèle funéraire surmontée d'une urne [4], et deux vases d'Apulie ou de Lucanie, qui montrent une offrande analogue de grappes de raisin à des morts [5], suggèrent à M. Creuzer les idées suivantes : Ampélos s'offre lui-même en sacrifice funèbre, puisqu'il est la personnification de la plante qui produit le raisin. Et comme, dans sa métamorphose, il s'identifie avec Dionysus, on peut dire que tous deux se sacrifient, et, par leur mort, nous donnent le vin. Tel était le sens du grand deuil des Triétéries, mais aussi de la joie qui y succédait. C'est de ces

1 Pherenic. ap. Athen., III, 78, p. 307, Schweigh.; Ovid. Fast., III, 409 sqq.; Nonn. Dionysiac., X, 117 sqq., XI, 7 sqq., et XII, *passim*.

2 *British Museum*, Part. III, pl. 11.

3 V. O. Müller, *Handbuch der Archæologie*, § 385, p. 573, coll. Augusteum, nos 25, 26; Brit. Mus., II, 43 et 33; Winckelmann, *Mon. ined.*, I, p. 5, et *Werke*, VII, p. 437; Zoëga, *Bassirilievi*, I, 7; Lanzi ap. Inghirami, *Mon. Etr.*, II, 1, p. 272; Neumann, Popul. Num., II, 51; Fr. Streber, Numism. Mus. Bavar., tab. 1, 3; Creuzer, *Zur Gemmenkunde*, no 34, p. 121-128.

4 Carnéole du Musée de Berlin, ap. Tölken, no 1023, coll. 1024, p. 197.

5 Dans une collection, à Heidelberg.

fêtes, c'est de ce motif religieux que doit être né le mythe d'Ampélos, développé plus tard par l'épopée. Ce mythe aboutit à une de ces métamorphoses végétales, comme il s'en trouvait dans celui d'Adonis, avec qui plus d'une fois Dionysus est identifié chez les anciens. Le sang du premier produit la rose, et des pleurs d'Aphrodite naît l'anémone. De même Ampélos est changé en cette tige qui donne de si doux fruits; et la pomme de grenade, suivant une tradition, naquit des gouttes du sang de Dionysus déchiré par les Titans [1]. Dans le même sens général, au temple de Despœna, qui est Proserpine, et par conséquent la mère ou l'épouse mystique de Dionysus-Zagreus, honoré dans les Triétéries, étaient portées, à Acacésium en Arcadie, non-seulement les grenades, mais encore tous les autres fruits bons à manger [2]. Et, pour confirmer ce rapprochement entre des divinités étroitement unies par leur origine et leur essence, sur une peinture de vase, Proserpine, le rameau sacré à la main, est enlevée par Hermès à sa mère Déméter, et ramenée à son époux Hadès-Pluton, représenté avec un canthare dans les mains, en qualité de Dionysus infernal [3]. A Mégalopolis, en Arcadie également, Jupiter lui-même avait été, conformément aux traditions locales, et dans cette même alliance de son culte avec ceux de Déméter et de Cora, figuré par le grand sculpteur Polyclète, sous l'aspect de Dionysus, ce qui était aussi son caractère à Dodone, comme époux de Dioné-Proserpine et comme Aidoneus [4]. Quand Pausanias, ajoute M. Creuzer, parle de ce miroir encastré dans le mur d'Acacésium, et où, au lieu de sa propre figure, on voyait celle des deux déesses Déméter et Perséphone assises sur leurs trônes, il nous rappelle cet acte ap-

[1] Clem. Alex. Admonit. ad Gent., p. 12.

[2] Pausan., VIII, 37, 4.

[3] Panofka, Musée Blacas, p. 55-60, et pl. 19, coll. Raoul-Rochette, Journal des Sav., 1842, p. 19 sq.

[4] Pausan., VIII, 31, 2. Cf. notre livre VI, ch. I, p. 543 sqq. du tome II de cet ouvrage.

pelé la *découverte du miroir*, qui faisait partie des cérémonies du culte de Dionysus, et aussi ce miroir dont il est question dans le récit de sa mort tragique[1]. Ces miroirs-là sont des miroirs symboliques, comme le sont souvent ceux que l'on trouve en nature dans les tombeaux grecs, ou qui sont représentés sur les vases aux mains de divers personnages. Quand donc Nonnus encore nous montre Perséphone elle-même, avant de mettre au jour Dionysus-Zagreus, se mirant dans un miroir, ce n'est pas plus une fiction inventée par le poëte de Panopolis, que le miroir de Dionysus, le miroir du monde sensible, le miroir des âmes, dont il est question dans les philosophes néoplatoniciens[2].

Parmi les nombreux personnages du cortége de Bacchus en rapport plus ou moins intime avec ce dieu et son culte, M. Creuzer, outre Ampélos, a choisi les *Centaures*, pour en faire le sujet de quelques observations nouvelles. Non-seulement ils se rapprochent des vieux Satyres à queue de cheval; non-seulement, d'après une généalogie, ils sont fils des Hyades, nourrices de Dionysus; non-seulement ils sont à son service, comme à celui de plusieurs autres divinités, et on les voit traîner son char sur les monuments; mais encore ils jouent un rôle extrêmement significatif dans les légendes concernant Œnée, roi de Calydon, aussi bien que dans les Héraclées. Une autre généalogie, plus populaire, les faisait naître de la nue prise par Ixion pour Héra; une troisième, de l'épouse même d'Ixion, Dia, et de Jupiter changé en cheval; une quatrième, les présentait comme enfants de Pégase en même temps que d'Ixion. Si l'on pèse ces différentes versions, et ces rapports manifestes avec les eaux et les vapeurs de l'air; si l'on se rappelle que le cheval est dit par les anciens « un animal ami de l'eau[3] », qu'il était consacré à Neptune, et que

[1] Pausan. VIII, 37, 4; Harpocration in εὐοῖ, p. 177, *ibi* Vales. p. 34. Cf. p. 236 sqq. du texte de ce livre et de ce tome.

[2] Nonn. Dionysiac. V, 594-600, coll. Plotin. IV, 3, 12, *ibi* Annot. p. 211 ed. Oxon.

[3] Aristot. ap. Eustath. in Iliad. VI, 608, p. 133 ed. Lips.

les nuages lui sont comparés [1]; on sera loin de voir dans les Centaures, dans ces hommes-chevaux, « les premiers cavaliers de la terre des Magnètes »; on y reconnaîtra des phénomènes physiques, des forces naturelles, représentées symboliquement et personnifiées, selon l'esprit des religions antiques. Les Centaures paraissent avoir été destinés à figurer, soit les flots retentissants et destructeurs de la mer, soit les créations du soleil et de l'atmosphère, les orages, le tonnerre et la foudre, soit enfin les torrents de pluie s'échappant avec fracas du sein des nuages, avec leurs conséquences funestes ou salutaires. La lutte prolongée des tribus primitives de la Thessalie et de plusieurs autres provinces de la Grèce contre ces puissances naturelles, pour soustraire à leurs ravages les terres propres à la culture et aux pâturages, est le fond de la plupart des combats où figurent les Centaures, en opposition avec les héros, fondateurs de la civilisation. Leurs influences, d'autres fois bienfaisantes, sont également symbolisées, et c'est pour cela que l'on voit ces mêmes Centaures domptés, porter tantôt le trident de Neptune, tantôt la corne d'abondance, et tirer le char de différents dieux, soumis qu'ils sont désormais aux maîtres et aux régulateurs de la nature. Dans la suite, ces personnifications originairement physiques, furent développées en un sens ou moral ou historique, et les Centaures devinrent, d'ordinaire, l'image de la violence et de la brutalité sacrilége qui ne respecte ni les lois ni les mœurs. Et toutefois, de même que les nuages, gros de la tempête, ne ravagent pas seulement la terre, mais ouvrent son sein par les pluies, la fécondent et lui font produire les fleurs et les fruits, de même les Centaures s'adoucissent, se civilisent, et, au lieu de combattre les héros, vont jusqu'à les former et président à leur éducation, témoin ce fameux Chiron, « le plus juste des Centaures [2]. »

[1] Schol. in Odyss. φ', 303, p. 537 Buttmann.

[2] Cf. Welcker, *Chiron der Phillyride*, dans l'*Allgem. Schulzeitung*, 1831, nº 99, p. 786-792.

O. Müller, après bien d'autres, et M. Eckermann après lui, ont été surtout frappés du côté historique et humain des Centaures en lutte avec les Lapithes, les mêmes que les Phlégyens, et qui n'en sont pas moins unis avec eux dans une généalogie commune. Les Centaures sont principalement, à leurs yeux, la figure poétique des tribus sauvages des montagnes, combattant à cheval les héros à pied et pesamment armés des plaines de la Thessalie. Ces cavaliers sauvages, transformés en monstres demi-humains, auraient été aussi des chasseurs de taureaux sauvages, comme l'exprime ou paraît l'exprimer leur nom, et ils sont mis en rapport, ainsi que nous l'avons vu déjà [1], avec les combats de taureaux, plus ou moins symboliques, également originaires de la Thessalie, dont nous reparlerons dans la note 12 sur le livre suivant.

M. Schwenck penche, au contraire, avec M. Creuzer, avec M. Welcker, à voir dans les Centaures une création originairement, sinon exclusivement, symbolique et mythique. Leur naissance de la Nue, leur amour pour le vin, sont des traits primitifs et ineffaçables de leur caractère. Le cheval étant le symbole de l'eau, et l'eau étant enfantée par les nuages, rien n'est plus vraisemblable que de considérer les hommes-chevaux, fils de la Nue, comme des personnifications de l'élément aquatique, analogues aux Satyres, modifications demi-humaines du bouc, Silène de l'âne, etc. S'ils aiment tant le vin, s'ils font partie du cortége de Dionysus, c'est à cause de la relation de ce dieu avec l'eau, et du besoin qu'en a la vigne pour produire ses fruits. Comment, d'ailleurs, expliquer par les combats de taureaux un personnage tel que celui du Centaure Chiron, dont l'idée est si élevée, et qui semble, lui aussi, se rattacher à Dionysus, mais par des côtés tout opposés au caractère des autres Centaures, par la musique, la prophétie, l'art de guérir? Tout au plus pourrait-on conjecturer, quant au combat des Centaures et des Lapithes, qu'une classe inférieure de laboureurs et de pasteurs, ayant Dionysus pour

[1] Liv. VIII, sect. I, ch. VII, p. 630 sqq. du texte de ce tome.

dieu, et représentée par les Centaures, obtint, après une longue lutte, l'égalité des droits avec la classe supérieure des Lapithes, adorateurs d'Apollon, et que la réconciliation fut consacrée par cette généalogie qui, donnant Centauros et Lapithès comme également fils de cette dernière divinité, fit, par cela même, frères les Centaures et les Lapithes[1].

II.

Nouvelles observations sur le dieu Pan.

M. Creuzer avait conçu et développé d'une manière si haute et si large l'idée de Pan, dans sa seconde édition, suivie fidèlement par notre texte, qu'il a senti le besoin d'y revenir dans une addition à la troisième, pour mieux déterminer sa pensée, la circonscrire davantage, et l'appuyer de nouvelles preuves tirées des textes ou des monuments de l'antiquité, ou encore de travaux modernes parallèles aux siens. Nous donnons ici les résultats de ces recherches complémentaires, accompagnés de quelques remarques qui nous sont plus ou moins propres.

Laissant là les rapprochements directs entre le Pan de la Grèce et le Pan de l'Égypte, rapprochements dont les bases ont été scrutées par M. Maury avec une critique sévère, dans la note 14 ci-dessus, M. Creuzer se renferme dans le Pan grec, pour lequel il maintient la notion fondamentale d'un dieu de la lumière. Cette notion se prouve d'abord par le nom même du dieu, analogue à πανός pour φανός, flambeau, étymologie qui n'exclut pas complétement les autres, surtout celle qui tire ce nom de πάω, d'où πάσκω; car Pan est en même temps le dieu pasteur et nourricier. Il y a plus : pour ce dieu, qui est expressément qualifié de dieu à toute sorte de faces, παντοδαπός, il ne faut pas même écarter le rapport établi entre Πάν et πᾶν, tout. Cette dernière interprétation est

[1] Diodor. Sic., IV, 69, p. 361 Wessel.

assez ancienne, comme on le voit par l'hymne homérique adressé à Pan, v. 47, par le Cratyle de Platon, p. 408, et par Varron dans les Mythogr. Vatic., I, 127; III, 8, 2.

Ce qui frappe ensuite dans les généalogies si diverses de Pan, c'est la relation établie entre lui et Apollon, l'Apollon Thymbrien de la Troade, par celle qui le présente comme fils de Jupiter et de la nymphe Thymbris, nymphe des eaux, espèce de muse, qui lui aurait communiqué l'art de la prophétie, dans lequel il instruisit Apollon [1]. En Phrygie, les cultes de la grande Mère, ou Cybèle, et de Pan, étaient unis avec le culte orgiastique de Dionysus [2]. Ces cultes combinés passèrent avec l'art de jouer de la flûte à Thèbes de Béotie, où Pindare, fidèle à la religion de ses ancêtres, sacrifiait à Pan et à la Mère des dieux, dans une chapelle qu'il avait élevée au-devant de sa maison, et où il faisait exécuter, par ses propres filles, les hymnes qu'il avait composés en l'honneur de la grande déesse et du « chien aux mille formes » qui l'accompagne [3]. Une autre généalogie, donnant Pan pour fils d'Apollon, témoigne encore plus positivement que la précédente de son antique identité avec Apollon *Nomios* et *Agreus*, c'est-à-dire pasteur et chasseur [4]. Mais ce qui l'élève encore davantage, c'est la généalogie qu'avait rapportée Épiménide de Crète, le faisant naître en Arcadie de Jupiter et de Callisto; ou bien cette autre, qui lui donnait pour père le même dieu, et pour mère une autre nymphe, OEnéis; ou bien celle qui à OEnéis substitue Néréis, à Jupiter

[1] Cf. sur cette nymphe, dont le nom est confondu avec celui de *Hybris*, Heyne ad Apollodor., I, 4, 3, p. 20, et Observ., p. 18; Schwenck, *Etymol. Mythol. Andeut.*, p. 214, et *Mythologie*, I, p. 273; Gerhard, *del Dio Fauno*, p. 4 et p. 24.

[2] Plutarch. Erotic., p. 758, XVI, 31, p. 42 Wyttenb., coll. Schwenck, *Etymol.*, p. 215, et Lobeck, *Aglaoph.*, p. 630.

[3] Pindar. Pyth. III, 137 sqq. et fragm. Parthen., p. 29 Heyn., p. 229 Dissen, *ibi* Bœckh et Dissen, et O. Müller, *Dorier*, I, p. 345.

[4] Hygin., Fab. 124, p. 345 Staver.

l'Éther; et celles qui lui assignent comme ancêtres, soit Cronos et Rhéa, soit le Ciel et la Terre [1].

D'après toutes ces généalogies, et sans revenir sur le dédoublement et la multiplication de Pan [2], il est évident qu'il fut, en Arcadie et ailleurs, une des grandes divinités des vieux Pélasges, un dieu en rapport intime avec les dieux suprêmes, un dieu qui, comme chasseur et pasteur, comme prophète et musicien, tenait de fort près dans l'origine, non-seulement à Apollon et déjà peut-être à Dionysus, mais plus particulièrement encore à Hermès. Rien de plus singulier et de plus mystérieux, rien qui montre mieux à quel point se transformèrent les mythes symboliques des Pélasges en passant à travers l'épopée, que la tradition qui faisait de Pan un fils d'Hermès et de Pénélope, laquelle était bien, pour Pindare lui-même et pour Hérodote, la Pénélope d'Ulysse. A la vérité, elle aurait eu Pan, dit-on, en Arcadie, d'Hermès métamorphosé en bouc, avant de s'unir au héros d'Ithaque; et même, appelée d'abord *Arnéa*, elle n'aurait pris le nom de *Pénélope* qu'en reconnaissance du salut dont elle fut redevable aux oiseaux aquatiques de ce nom, qui l'avaient ramenée au rivage après qu'elle eut été précipitée dans la mer par son père Icarius et sa mère Périboea [3]. Cette tradition curieuse, savamment commentée par notre ami M. Panofka, à l'aide des monuments [4], laisse entrevoir l'identité primitive, déjà signalée par nous [5], de cette Pénélope, non-seulement avec Aphrodite-Uranie, la plus ancienne des Parques, mais encore avec Proserpine et avec la Lune, toutes deux aimées d'Hermès et de Pan, originairement identique à son père; toutes deux

[1] Cf. le texte de ce livre et de ce tome, p. 166 sq. *ci-dessus*.

[2] *Ibid.*, p. 177.

[3] Schol. vet. in Pindar. Olymp., IX, 85; Eustath. in Odyss. α', p. 1421 sq.; Tzetzes ad Lycophr., v. 792, p. 784 Müller. Cf. notre texte, p. 166 *ci-dessus*.

[4] *Ueber verlegene Mythen*, p. 12 sqq.

[5] Livre VI, ch. VI, p. 676 du tome II de cet ouvrage.

créatrices comme ils sont créateurs, toutes deux fileuses et tisseuses d'un éternel tissu, toutes deux ayant pour emblème l'oiseau aquatique appelé *Pénélops* [1].

Ramenés ainsi à l'idée fondamentale d'un dieu générateur, qui est en même temps un dieu de la lumière, un dieu solaire, associé à une déesse lunaire, nous sommes bien près de souscrire, avec M. Creuzer, aux paroles d'un savant archéologue. L'idée de lumière qui réside dans Apollon et Dionysus, dit M. Gerhard [2], se concentre en Pan, le dieu du feu de l'Arcadie et de l'ancienne Attique, qui fut rattaché plus tard à Bacchus, mais qui se retrouve avant tout dans l'Apollon Agreus, le même qu'Aristée, selon la remarque d'O. Müller [3], et qu'Apollodore qualifiait de Pan attique, comme Apollon Nomios, d'un autre côté, est dit fils de Silène, et Silène fils ou de Pan ou de Phaéthon, autre dieu de la lumière [4]. De tous ces rapprochements, fondés sur les témoignages écrits, il résulte que le Pan de la Phrygie, celui de la Béotie, celui de l'Arcadie, celui de l'Attique, étaient au fond une seule et même divinité, envisagée sous des points de vue divers, et mise en rapport avec des divinités analogues, qui ne furent peut-être que les émanations, les formes, les aspects personnifiés à part du Pan primitif, non pas tel assurément que le conçurent et le célébrèrent plus tard les chants orphiques, mais préludant de loin à cette image panthéistique du divin Pasteur, dans lequel finit par se personnifier le grand Tout [5].

Les monuments aussi tendent à faire considérer Pan comme un dieu du feu et de la lumière, en relation avec le soleil, avec la lune, avec le ciel et le monde en général. Sur un vase d'Apulie [6] se voient Hélios et Séléné debout dans un char à

[1] Cf. Gerhard, *Antike Denkm.*, p. 32, 80, 85, 94, 107, 131.

[2] Gerhard, *Vasenbilder*, I, p. 116, nº 60, et p. 95, nº 103.

[3] *Dorier*, I, p. 282, 3.

[4] Apollodor. fragm., p. 402 Heyn. Cf. le texte de ce livre, p. 141 sqq. *ci-dessus*.

[5] Hymn. Orph. XI (10). Cf. p. 177 sqq. de ce tome.

[6] Dans Gerhard, *Lichtgotthèiten*, tab. III, 3, et p. 8.

quatre chevaux porté sur une barque, à la manière égyptienne. Pan est là en avant, qui sert de guide au char, du côté du soleil, tandis que, du côté de la lune et en sens opposé, un jeune homme vêtu et armé à la manière des Corybantes, élève ses regards vers les astres. Sur un autre vase, appartenant au musée Blacas [1], et qui représente le lever du soleil, l'astre du jour, devant lequel les étoiles personnifiées se précipitent dans les eaux d'où il se lève, est salué par le dieu Pan, qui semble occuper le sommet des cieux, entre le levant et le couchant. Pan et Hélios sont également rapprochés sur un vase de Turin; ou bien encore le premier de ces dieux se montre avec ses pieds de bouc à côté d'Artémis Phosphoros, d'Éos ou de l'Aurore, et de la pleine lune [2]. Enfin, il se voit muni de la syrinx et du pédum en face de Séléné à cheval, sur une médaille de Patres en Achaïe [3]. N'oublions pas que, sur une pierre gravée provenant de Chios, et publiée pour la première fois par M. Creuzer [4], la tête de Pan, surmontée d'une étoile qui représente le soleil, est accolée à celle de Silène, au-dessus de laquelle se voit le croissant de la lune.

III.

Sur le culte d'Éros, principalement à Thespies, et sur la fable d'Amour et Psyché, remarques nouvelles.

Depuis Manso, Thorlacius, Hirt, Zoëga et M. Welcker, depuis M. Creuzer et feu Böttiger, auquel notre auteur ne reproche que d'avoir négligé la liaison intime du mythe de Narcisse avec le culte de l'Amour, du moins à Thespies, et par là d'en avoir méconnu la haute portée, le culte et l'allégorie d'Amour et Psyché, supposés assez généralement y

[1] Vases Blacas, n[os] 17 et 18, *ibi* Panofka, et Gerhard, *Lichtgotth.*, tab. I, 2, et p. 5.

[2] Panofka, *ibid.*, et le Lever du soleil, p. 4.

[3] Streber, Numism. gr., tab. II, n° 3, et Gerhard, *Lichtgott.*, tab. IV, 5.

[4] *Abbildungen der Symbolik*, 3[e] *Ausg.* IV, 1, n° 2.

avoir pris naissance, ont été l'objet de travaux importants, que nous ne pouvons passer sous silence en terminant nos éclaircissements sur ce livre. Sans parler des dissertations spéciales d'Elster, de Lange, de Baumgarten-Crusius, sur la célèbre allégorie, considérée tour à tour ou comme vraiment religieuse, ou comme purement philosophique, M. Otto Jahn, dans ses *Archæologische Beiträge*, Berlin, 1847, p. 121-197, en a traité de nouveau et de manière à épuiser le sujet au point de vue des monuments aussi bien que des textes; et M. Ed. Gerhard, dans un mémoire lu à l'Académie de Berlin, en 1848, et publié en 1850, a examiné le *dieu Éros* sous toutes ses faces, dans tous les développements de son idée et de son culte, avec cette profondeur de conception et de savoir qui n'a besoin que d'être mise un peu plus en relief pour valoir tout ce qu'elle vaut. C'est ce mémoire que nous voulons particulièrement analyser dans cette note, comme plus propre que tout autre travail à éclaircir, à compléter, quelquefois à rectifier les vues de M. Creuzer, aussi justes qu'élevées d'ailleurs sur presque tous les points.

Le culte d'Éros est un culte essentiellement hellénique, antique, primordial même, pourrait-on dire; car il remonte jusqu'au temps des Pélasges, du moins des Pélasges Tyrrhènes, associés aux Thraces en Béotie, et qui, après l'avoir établi à Thespies, le transportèrent à Parium sur l'Hellespont. Principe vivifiant de la nature, auteur du monde, et régnant sur la création tout entière, ainsi que le présentent Hésiode et après lui les Orphiques, Éros apparaît d'abord d'autant plus isolé qu'il est plus grand, et son symbole est une pierre brute ou grossièrement taillée, qui l'assimile aux divinités les plus anciennes des Pélasges et des Hellènes, à Hermès, à l'Apollon Agyieus. Rien n'indique, d'ailleurs, ni que cette pierre ait eu une forme phallique, ni que le dieu de Thespies ait eu le phallus pour attribut, quoique Éros associé, non-seulement à Hermès, mais aussi à Priape, préside à la génération des animaux, au renouvellement des germes; mais il se borne à donner l'impulsion créatrice plutôt qu'il n'accomplit lui-même

la création, et il plane, en quelque sorte, au-dessus du monde, tout en le fécondant. Promoteur de la création, de l'union, du plaisir, dans l'ordre intellectuel et moral aussi bien que dans l'ordre physique, son culte, accompagné de luttes musicales et gymnastiques, se liait étroitement à celui des Muses et des Grâces, et il fit alliance même avec celui des divinités telluriques et infernales, soit par un rapport et par un contraste naturel entre les idées de vie, de mort, de renaissance au sein de la terre, soit par des circonstances accidentelles et des causes purement locales. M. Gerhard, après M. Welcker et d'autres, explique en conséquence comme un Éros exalté et confondu avec Déméter, avec la Terre mère, ou avec la Mère des dieux, l'Axiéros, principe créateur, réunissant peut-être les deux sexes, dans la religion de Samothrace. Éros ne paraît avoir été que tardivement rattaché à Aphrodite et donné comme fils de cette déesse. Il ne le fut, selon M. Gerhard, qu'après que celle-ci eut été amalgamée avec Cora, et qu'il se fut lui-même rapproché d'elle et de Iacchus, dans les mystères de Cérès, à Éleusis, à Corinthe et ailleurs. Alors seulement Éros prit des ailes et reçut le flambeau pour attribut, s'étant contenté d'abord de l'arc et de la lyre, emblèmes de la lutte et de l'harmonie. L'Amour ailé ne daterait que de la soixantième olympiade [1].

Et cependant M. Gerhard signale, d'après des traditions anciennes que nous avons rapportées ailleurs [2], un dieu ailé, qualifié d'Éros, à la suite d'une mère des dieux, Ilithyie ou Artémis-Hécate, la même que l'Aphrodite, déesse de la destinée, à Athènes. Déjà même, à Samothrace, Aphrodite était associée à Phaéthon et accompagnée de Pothos, le premier identique à Apollon-Hélios, ayant pour attribut la lyre, le second à Éros, avec le flambeau, et tous trois correspon-

[1] De l'époque de Bupalus, d'après le scoliaste d'Aristophane, Av. 574. Cf. Gerhard, *Ueber die Flügelgestalten*, Berlin. Akad., 1838; Welcker, *Rheinisch. Mus.*, VI, 585.

[2] Liv. IV, ch. IV, p. 97, et liv. VI, ch. V, p. 654 sq. du tom. II.

dant, sur un monument bien connu, à Cora, Dionysus et Hermès, les divinités célestes aux divinités infernales [1]. A Corinthe, Hélios, Aphrodite et Éros étaient également associés; et à Mégare, Aphrodite entourée d'Éros, de Pothos et d'Himéros, avec les Charites [2]. Il se pourrait donc que l'Amour ailé et l'Amour porte-flambeau, l'un et l'autre démons ou génies des mystères, appartinssent à la fois au culte de Vénus et à celui de Cérès, fussent les mêmes au fond que l'Éros ou d'Hésiode ou d'Orphée, les mêmes finalement que l'Éros de Thespies, quoique celui-ci se soit développé d'une manière plus libre et plus indépendante sous l'influence des Hellènes.

Si Éros semble avoir été originairement identique à Hermès, ou du moins très-rapproché de lui, à Samothrace, par exemple, et partout où s'établirent les Pélasges Tyrrhènes, dès longtemps, dans cette même île, à Corinthe, à Sicyone, à Argos, en Cypre, Déméter et Aphrodite avaient été également rapprochées, l'une ayant pour assesseur Iacchus, et l'autre Phaéthon. De là vint qu'en Italie, Cora, fille de Déméter et épouse mystique de Dionysus, s'identifia complétement avec Aphrodite, et que le génie des mystères fut représenté par Éros ailé. De là vint que, pour rendre elle-même plus complète cette dernière assimilation, et pour identifier le génie des mystères avec l'Éros créateur du monde, on le conçut et on le figura hermaphrodite.

L'hermaphroditisme, d'abord étranger à la Grèce, aussi bien que l'orgiasme, et, comme celui-ci, originaire de l'Orient, fut peu à peu, suivant M. Gerhard, répandu par les tribus ou les corporations venues de la Thrace, et principalement par les Orphiques. L'Attique étant devenue le point central des communications de ce genre, les représentations hermaphroditiques et mystérieuses en général, passèrent de cette contrée dans la Grande-Grèce, comme en font foi les peintures des

[1] V. pl. CXXXI, 238, a, b, c, et l'explicat. des pl., p. 118 du tom. IV, avec les renvois indiqués au tom. II, texte et éclaircissements.

[2] Pausan. II, 4, 7, et I, 43, 6. Cf. Gerhard, *Prodromos*, S. 167, 10.

vases [1]. De même qu'Éros, placé à la suite du Chaos, dans Hésiode, préside à toute création sans créer lui-même, de même qu'à Samothrace Axiéros plane au-dessus du couple créateur, Éros-Hermaphrodite, réunissant les deux sexes, mais avec les signes de la virilité peu prononcés, assiste les puissances créatrices, comme l'esprit ou comme l'idée première de la création prête à passer de la pensée à l'acte.

Cette importance donnée à l'Éros hermaphrodite, et le rapport manifeste d'Éros portant le flambeau tantôt élevé, tantôt abaissé, avec les divinités des enfers aussi bien qu'avec les divinités du ciel, paraît motiver l'opinion assez généralement reçue, que des mystères spéciaux d'Éros auraient existé à Thespies; et pourtant la chose n'est point vraisemblable, le culte de l'Éros de Thespies n'ayant eu par lui-même, et dans sa pureté originelle, rien de commun avec ce que M. Gerhard appelle, ou les subtilités orphiques, ou les spéculations mystiques sur l'ancienne religion. Cela n'empêche pas qu'Éros n'ait été plus tard engagé dans d'autres mystères auxquels il fut d'abord étranger, ainsi qu'il arriva d'Hercule, de Dionysus et d'Hermès lui-même. Par là s'explique la place qu'il prit dans les hymnes des Lycomides, aussi bien que dans les cérémonies et les représentations mystérieuses des cultes de Cérès et de Bacchus, en Italie et ailleurs. Pareil à l'Iacchus d'Éleusis, cet Éros lumineux, purificateur, créateur, ne fut pas moins célébré par la religion, par la poésie et par l'art, que s'il eût été à Thespies l'objet de mystères propres.

M. Gerhard trouve une preuve décisive de ce fait dans le nombre des personnages mythiques issus du culte d'Éros. A Éros, dieu de l'amour et de la vie, s'opposa d'abord *Antéros*, qu'Aphrodite eut d'Arès, et en qui se personnifie le retour, la lutte, au moins autant que la souffrance ou la vengeance en amour [2]. Puis, pour développer et compléter l'image de

[1] *V.*, sur la grave question archéologique indiquée ici, la note étendue de M. Vinet, dans les Éclaircissements sur ce livre, p. 987 sqq. *ci-dessus*.

[2] Plat. Phædr., p. 255 D., coll. Plutarch. Alcibiad., 4, et le texte de ce tome, p. 396 sq.

la purification de l'âme, représentée par le papillon que brûle l'Amour, survint *Psyché* aux ailes de papillon, prototype de l'âme appelée par Éros à une vie supérieure. Que l'idée d'une purification nécessaire de l'âme ait été, sous le voile transparent du mythe d'Éros et Psyché, proposée aux méditations des initiés à Thespies, ou plus probablement ailleurs, il n'en est pas moins certain que ce mythe ne fut point seulement destiné à figurer les peines de l'amour ici-bas, dit M. Gerhard en finissant, mais que, selon le but commun à tous les mystères de l'antiquité, sa portée s'étendit au delà de cette vie, jusque dans les sentiers ténébreux indiqués par Éros, alors qu'il abaisse son flambeau vers la terre [1]. Éros est tout ensemble, de même qu'Hermès, si semblable à lui, dieu de la vie et de la mort; il est le prototype, non-seulement de ces nombreux Amours dans lesquels se décompose le riant fils de Vénus, au gré des inclinations et des personnalités humaines, mais aussi de ces innombrables génies ailés et au flambeau renversé, qui sont représentés sur les tombeaux, et qu'à titre de génies des morts, M. Gerhard a distingués du génie même de la mort, toujours figuré sans ailes [2].

(J. D. G.)

[1] M. Gerhard a en vue l'opinion contraire de M. Otto Jahn, qui, dans le mémoire précité, soutient, 1° qu'il n'y eut point de mystères dans le culte d'Éros à Thespies; 2° que le culte d'Éros en général n'eut rien de mystérieux; 3° que le mythe de Psyché est tout simplement érotique, et n'a rien en soi ni de mystique ni de funèbre. Suivant M. Gerhard, sans doute le mythe de Psyché ne put prendre naissance dans le culte de Thespies, où tout semble avoir été en opposition avec les idées et les formes qui le constituent; mais il dut avoir sa source dans les mystères unis de Cérès et de Vénus, dans ces mystères qui, à Samothrace et à Corinthe, par exemple, avaient adopté l'Amour ailé, et donné, selon toute apparence, une importance considérable à l'idée de la vie future de l'âme, principe du mythe en question.

[2] Gerhard, *Prodromos*, S. 245 sqq., et notre planche CLI, 557, avec l'explicat., p. 232 du tome IV.

LIVRE HUITIÈME : Cérès et Proserpine, et leurs mystères.

NOTE 1. *Travaux modernes sur le culte et les mystères de Cérès et de Proserpine.*

Les modernes n'ont pas été moins frappés que les anciens de ce que la mythologie et le culte de Cérès et de Proserpine laissent entrevoir de profondément moral et religieux. Plus d'une fois même ils ont rapproché les mystères de ces déesses et les dogmes réels ou supposés qui y étaient révélés, des dogmes et des mystères du christianisme. Mais la vraie critique s'est introduite assez tard dans leurs recherches, où longtemps a dominé l'esprit de système, sous l'influence des préoccupations les plus diverses. Sans parler de la compilation toute matérielle de Meursius, intitulée : *Eleusinia*, Lugd. Batav., 1619, in-4°, et du traité assez médiocre de Bach, *de Mysteriis Eleusiniis*, Lips., 1735, une foule d'écrivains ont essayé de dégager, des mystères de Cérès et de Proserpine, une forme plus ou moins élevée du théisme, entre autres, l'évêque Warburton, dans son livre célèbre : *The divin legation of Moses*, Lond., 1738-1741. Stark, dans un but pratique, a voulu y montrer le type de différentes associations, confréries ou congrégations modernes : *Ueber die alten und neuen Mysterien*, Berlin, 1782. Plessing les a exaltés jusqu'à les mettre au-dessus du christianisme, dans son *Memnonium*, Leipzig, 1787. Sainte-Croix, héritier des principes de Fréret, et fidèle à l'esprit de la grande école d'érudition qui lui doit tant, était entré vers la même époque dans une voie plus historique et plus sûre, quoiqu'il n'ait fait bien souvent que combiner d'une manière arbitraire les documents recueillis par Meursius. Ses *Recherches historiques et critiques sur les mystères du paganisme*, Paris, 1784, in-4°, où les mystères de Cérès occupent la place principale, ont reçu les plus utiles compléments, soit de la nouvelle édition qu'en a donnée l'illustre orientaliste Silvestre de Sacy, en 1817, soit de l'*Essai sur les mystères d'Éleusis*, de M. Ouwaroff, dont la troisième

édition avait été publiée à Paris, en 1816, par le savant éditeur de l'ouvrage de Sainte-Croix.

En Allemagne, on sait que l'étude des religions de l'antiquité en général, et celle des mystères en particulier, commença à prendre une face toute nouvelle à dater de la publication de la *Symbolique* de M. Creuzer. On connaît la critique passionnée, dénigrante et violente de Voss, l'*antisymbolique*, qui poursuit ses haines du présent dans le passé, et qui, lors même qu'il ne peut nier les mystères, cherche au moins à les rabaisser et à les décrier, avec le sacerdoce antique, et tout ce qui lui paraît sentir de loin le catholicisme ou le papisme. Il faut consulter à cet égard au moins son dernier écrit : *Ueber den Ursprung mystischer Tempellehren*, dans le tome III de ses *Lettres mythologiques*, Stuttgart, 1827. L'*Aglaophamus* de Lobeck, 1829, en concentrant la question de la symbolique dans les mystères, et en la ramenant aux sources, avec cette vaste érudition philologique et cette critique sagace et pénétrante qui caractérisent l'auteur, a rendu les plus grands services, particulièrement à l'étude des mystères de Cérès, qui occupent la première partie de l'ouvrage. On peut dire que, si l'esprit de scepticisme et de rationalisme exclusif qui domine un peu trop M. Lobeck n'a pas permis, même à une science comme la sienne, d'élever l'édifice, au moins il en a préparé la construction par la réunion et l'élaboration complète et attentive de tous les matériaux. O. Müller, dans sa courte mais brillante carrière, a touché çà et là les mystères ; il a traité au long de ceux qui nous occupent, spécialement des Éleusinies, dans l'article *Eleusinia* de l'*Allgemeine Encyclopædie*, de Halle, première section, vol. 33, 1840. Mais déjà le sujet avait été repris et poussé en avant, depuis Lobeck, par un jeune savant, M. Preller, qui s'est donné pour tâche principale d'en étudier et d'en exposer successivement toutes les parties, d'abord dans sa belle monographie : *Demeter und Persephone*, Hambourg, 1837, puis dans les articles *Eleusinia*, *Mysteria*, *Persephone*, bientôt sans doute suivis des *Thesmophoria*, de la *Real-Encyclopædie* de Pauly. M. Preller réha-

bilité de plus en plus les mystères, surtout ceux de Cérès et de Proserpine; et il y fait ressortir, dans une juste mesure, un développement supérieur de la pensée religieuse de l'antiquité, traduite néanmoins, selon son génie, en mythes, en symboles, en cérémonies et en spectacles solennels, plus propres à émouvoir qu'à éclairer, à édifier qu'à instruire. Aussi, M. Creuzer, après avoir critiqué, dans les *Gelehrte Anzeigen* de Munich, 1838, numéros 12 et 13, la méthode et les vues générales de M. Preller, a-t-il fini par rendre une complète justice à ses dernières recherches, auxquelles il a fait de nombreux emprunts dans la troisième édition de la *Symbolique*. Citons encore Haupt, *sur les Éleusinies*, dans les *Archives de Philologie et de Pédagogique*, en allemand, II, 2, 240; et Stuhr, *die Religionssysteme der Hellenen*, p. 377-492, quoique les vues de cet auteur, présentées avec de hautes prétentions d'historien, nous semblent encore plus ambitieuses que fécondes. Sur les Thesmophories, outre Böttiger, *Kunstmythologie*, II, p. 263 sqq., et Wellauer, que nous avons cité dans notre texte, il faut voir, en attendant le nouveau travail de M. Preller, Fritsche, *de Thesmophoriis Comici*, Rostock, 1831, coll. Darmst. *Allgem. Schulzeitung*, 1833, p. 131-140. Sur la religion et la mythologie de Cérès et de Proserpine, en général, on peut consulter encore les articles étendus de Richter, *Demeter*, et d'Eckermann, *Persephone*, dans la première section, vol. 23, et la troisième section, vol. 17, de l'Encyclopédie de Halle, sans parler du résumé de ce dernier, et de ceux de M. Schwenck ou de M. Hefftér, dans leurs mythologies classiques.

Personne autant que M. Ed. Gerhard n'a contribué à éclairer les cultes de Cérès et de Proserpine, par la comparaison des traditions et des monuments; personne mieux que lui n'a su expliquer les origines de ces cultes, leur caractère primitif et les représentations qui s'y rapportent, soit dans les *Hyperboreisch-Römische Studien*, soit dans son *Prodromos*, soit enfin dans les diverses collections qu'il continue de publier. MM. Ch. Lenormant et de Witte, dans leur *Élite des monu-*

ments céramographiques, marchent dignement sur ses traces.

M. Creuzer, à qui rien n'échappe de ce qui se rapporte de près ou de loin au sujet qu'il traite, n'a pas manqué de remarquer qu'en France et dans les derniers temps, M. Ch. Magnin, dans son livre savant et ingénieux, intitulé *les Origines du Théâtre moderne*, qu'il a commencé par des *Études sur les Origines du Théâtre antique*, tome I, Paris, 1838, a fait une revue générale de tous les mystères grecs ou autres, envisagés sous le point de vue scénique. On ne lira pas sans fruit les pages qu'il a consacrées aux mystères de Cérès comme à ceux de Bacchus, et à mainte autre fête de l'antiquité, remarquable par l'appareil dramatique. (J. D. G.)

Note 2. *Sur la question de l'origine des Colchiens et sur celle des rapports primitifs établis entre la Colchide et la Grèce.* (Chap. I, p. 430.)

M. Creuzer a admis sans un suffisant contrôle la validité du témoignage d'Hérodote, qui fait des Colchiens ou Colchidiens une colonie venue d'Égypte. Toutefois, il convient de l'incertitude qui règne sur l'époque à laquelle on doit rapporter cet établissement. Tous les érudits n'ont pas montré une égale confiance dans l'assertion du père de l'histoire, et plusieurs l'ont combattue par des raisons plus ou moins solides. Et pour ne parler que des rapprochements sur lesquels s'appuie notre auteur, on doit convenir qu'il en est plusieurs qu'une critique tant soit peu sévère ne saurait admettre.

C'est ainsi qu'il nous paraît plus que douteux que le nom de la grande déesse de l'humidité, de l'eau, chez les Égyptiens, puisse être retrouvé dans le fleuve Isis de la Colchide. Le nom de ce fleuve semble plutôt une forme adoucie du mot *Iris*, qui était le nom d'un fleuve de la Cappadoce. Il est vrai que ce dernier mot rappelle le copte *iaro* (sahid. *iero*, *eiero*, baschm. *ierro*). Mais comme il appartient également aux langues sémitiques, en hébreu יאר *ior*, rivière, on ne peut rien inférer de cette ressemblance. D'un autre côté, si l'on refusait d'admettre la permutation de *s* en *r*, on pourrait encore four-

nir un grand nombre de noms de rivières coulant dans des pays habités par des peuples de souche indo-européenne, lesquels commencent par la syllabe *is* : tels sont *Ises*, dans le Norique; *Isea*, dans la Gaule cisalpine; *Is*, en Angleterre, etc., ce qui pourrait bien dénoter l'existence d'un radical analogue à la syllabe *is*, et rappelant les idées d'eau, de cours d'eau, de courant. Ainsi, à quelque hypothèse que l'on s'arrête, il n'y a pas lieu à chercher une origine égyptienne à l'*Isis* de la Colchide.

Pour ce qui est du nom de *Phase*, il serait plus facile de lui découvrir une étymologie sémitique telle que פרש, *abundare*, *augescere*, ou פרץ, *spargere*, *dispergi*, ou bien encore une étymologie sanscrite, que de le faire dériver de l'égyptien. (Voy. Bochart, *Geogr. sacr. ap. Opera*, éd. Leusden, lib. 4, p. 287, 41; 288-289.) Le mot *Æa*, qui est supposé avoir signifié *terre* en colchidien, et d'où serait dérivé le nom d'Æétès, ne ressemble point au nom égyptien qui a la même acception, et rappelle plutôt les mots qui ont cette acception dans les langues grecques et germaniques. Il est toutefois une analogie entre les deux langues colchienne et égyptienne, que M. Creuzer aurait pu faire valoir. Jolcos, la ville d'Æétès et du bélier à la toison d'or, rappelle le copte ϩⲟⲗⲕⲓ, *holki*, bélier.

M. K. Ritter, dans son ouvrage intitulé : *Die Vorhalle europäischer Völckergeschichten vor Herodotus* (Berlin, 1820, in-8), a repoussé complétement l'origine égyptienne attribuée aux Colchiens par l'historien d'Halicarnasse. Il rattache ce peuple à la grande souche indo-européenne. Rappelons les principaux faits qu'il a mis en relief dans son travail.

Pindare, qui écrivait cinquante ans avant Hérodote, parle des Colchiens à la noire couleur; mais il ne fait pas mention de leur origine égyptienne (*Pyth.*, IV, v. 376). Ce ne sont que les scoliastes d'un âge fort postérieur qui ont expliqué par une prétendue parenté entre les Colchiens et les Égyptiens les expressions du poëte thébain, Ἔνθα κελαινώπεσσι Κόλχοισιν βίαν μίξαν, etc. Hippocrate, qui était contemporain d'Hérodote, et qui paraît avoir connu parfaitement les habitants des bords du

Phase, garde le même silence. Et c'est uniquement sur le témoignage de ce dernier que Denys le Périégète, Valérius Flaccus, Diodore de Sicile, Ammien Marcellin, Scymnus de Chio, et les scoliastes, entre lesquels il faut ranger Eustathe, ont attribué aux Colchiens une origine égyptienne. Cette absence de toute autre autorité que celle du père de l'histoire en faveur de cette opinion ressort de l'identité des motifs que ces écrivains font valoir et de ceux qu'Hérodote énonce; ils n'en ont pas ajouté un seul nouveau. Il y a plus : c'est que la seule observation qu'Eustathe présente de lui-même va directement à l'encontre du système qu'il défend. Il remarque que le nom de *Colchien* ne saurait être regardé comme égyptien, et qu'il est évidemment dérivé de *Colchos*, nom que portait le fils du Phase. (Eustath., *Comment. in Dionys. Perieg.*, p. 122-125.) Tzetzès (*ad Lycophron.*, 144) a identifié les Colchiens aux Lazés ou habitants de la Lazique, et Procope et Étienne de Byzance en font des Scythes, peuples auxquels ils se croient obligés d'attribuer une origine égyptienne.

M. Ritter fait remarquer qu'Hérodote, qui n'avait vu la circoncision pratiquée que chez les Égyptiens, devait croire que ce peuple avait inventé cette coutume, et que, l'ayant retrouvée chez les Colchiens, il en aura conclu que ceux-ci la tenaient de l'Égypte. Aujourd'hui qu'il est établi que cet usage a existé et existe chez des populations de races fort différentes, on comprend que l'induction ne soit plus admissible. D'ailleurs la Bible nous montre, contrairement au dire de l'écrivain d'Halicarnasse, que les Israélites n'avaient point emprunté cette pratique aux Égyptiens, mais qu'elle remontait chez eux à Abraham, c'est-à-dire aux temps où ils habitaient dans leur première patrie.

Les cheveux crépus et la peau noire des Colchiens ne constituent pas un caractère plus spécial que l'usage de la circoncision, et on ne peut pas davantage en inférer, parce qu'il était commun aux deux populations de l'Égypte et de la Colchide, que celles-ci fussent issues l'une de l'autre.

Hérodote (II, 105) dit que les Égyptiens et les Colchiens sont les deux seules nations qui travaillent le lin de la même façon. Sans doute ce fait serait un caractère ethnographique assez favorable à l'hypothèse précitée; malheureusement il est douteux qu'il soit fondé. M. Ritter remarque qu'il existe une différence notable entre le lin égyptien, d'un travail assez grossier, ainsi que le montrent les bandelettes des momies, et le lin colchien ou sardonique, d'un tissu beaucoup plus fin. Il paraît beaucoup plus vraisemblable au géographe allemand que ce dernier lin avait été apporté originairement de l'Inde, contrée célèbre par l'excellente qualité de son lin et les nombreuses espèces que son sol produisait : *India terra lini ferax, inde plerisque sunt vestes*, dit Quinte-Curce (VIII, 9, 15). A l'époque où le lin indien se vendait dans tous les marchés helléniques, l'Égypte n'exportait encore dans les ports de la Méditerranée qu'un lin très-grossier.

Quant à l'argument le plus sérieux qu'Hérodote ait produit en faveur de son opinion, l'identité de langue et de manière de vivre des deux peuples, M. Ritter lui oppose le résultat des recherches philologiques qui n'ont fait découvrir aucune ressemblance entre les noms égyptiens et les noms colchiens que l'histoire nous a transmis.

Il faut le confesser, c'est sur ce chapitre que la réfutation que M. Ritter donne du système d'Hérodote se montre d'une extrême faiblesse. Quoi qu'il en dise, ce dernier fait a un bien grand poids, énoncé qu'il est par un observateur aussi exact que l'écrivain grec. Étranger, d'ailleurs, comme tous les anciens, aux principes de la philologie comparée, s'il a identifié les deux langues, c'est qu'elles avaient une parenté bien étroite, bien intime. D'ailleurs, connaissons-nous la langue colchienne, pour être en mesure de prononcer? Ces noms prétendus colchiens, l'étaient-ils réellement? Le géographe allemand ne reconnaît-il pas que les officiers colchiens servant dans l'armée perse, et dont nous avons conservé les noms, pouvaient appartenir à un des nombreux peuples barbares qui habitaient dans les environs de la Col-

chide, M. Ritter se fonde beaucoup sur Bochart; mais la langue égyptienne était-elle assez connue, à l'époque de cet érudit, pour que son témoignage ait quelque valeur; n'ignorait-on pas, de son temps, que le copte fût une dérivation de l'égyptien?

Mais si cette partie de la réfutation entreprise par M. Ritter prête le flanc à la critique, il faut se hâter de dire qu'il existe, d'autre part, des faits qui lui apportent un nouvel appui. Le silence des traditions géorgiennes et arméniennes qui relatent des événements remontant à une incontestable antiquité, ne peut-il pas être invoqué à bon droit par lui? Ce n'est pas que nous pensions que si l'on repousse, comme il le fait, l'origine égyptienne des Colchiens, il soit nécessaire d'admettre tout le système ethnologique qu'il rattache à son argumentation. En effet, le savant géographe ne s'est pas borné à réfuter l'historien d'Halicarnasse; il a été plus loin: il s'est proposé de démontrer, d'après les plus anciens monuments que nous offrent la géographie, l'archéologie, la mythologie, que des colonies de prêtres indiens, parties avec l'ancien culte de Bouddha, du centre de l'Asie, sont venues directement ou indirectement, avant les temps historiques de la Grèce, s'établir sur les rives du Phase, autour du Pont-Euxin, dans la Thrace, sur l'Ister, dans beaucoup de contrées de l'Europe occidentale, même dans la Grèce, et que ces colonies y ont exercé une influence religieuse et civilisatrice remarquable. C'est ce qu'il prétend prouver, non-seulement par les récits des Asiatiques, mais encore par l'étude des plus anciens fragments des historiens de la Grèce et de l'Asie Mineure, et surtout par le tableau que fait Hérodote des Scythes dans son livre quatrième.

Il n'est pas besoin de dire que ce système est aujourd'hui complétement ruiné. L'origine infiniment plus récente du bouddhisme est un fait acquis désormais à la science; Odin n'a aucune parenté avec Bouddha.

Mais il n'est pas hors de vraisemblance que les Colchiens se rattachent à la souche scythique, qui a donné aux contrées

caucasiques plusieurs de ses nations. Leur civilisation a pu se développer sous une tout autre influence que celle des Égyptiens, sans pour cela qu'elle ait été apportée des bords du Gange ou de l'Indus. Un savant voyageur, M. Dubois de Montpéreux (*Voyage autour du Caucase*, tom. II, p. 16 sq.), s'est prononcé en faveur de cette opinion. Il a cru reconnaître dans *Æétès* le *Hhaos* ou *Haïg* des traditions de l'Arménie et de la Géorgie. Ce Haïg, un des fils de Thargamos, fut le premier roi des Thargamosiens, et c'est de son nom que les Arméniens s'appellent Haïganiens. Hhaos venait, suivant les chroniques géorgiennes et arméniennes, de la ville du Soleil, de Babylone.

Néanmoins, en présence des faits qu'Hérodote a avancés, nous ne rejetons pas d'une manière absolue l'origine égyptienne des Colchiens. Manéthon, dont l'exactitude est chaque jour vérifiée davantage par l'étude des monuments, est d'accord avec Hérodote pour nous représenter Sésostris portant ses armes jusqu'en Asie et aux confins de la Thrace (*apud* Syncell., p. 59-60). Si l'on identifie ce Sésostris avec le Sésourtasen III de la douzième dynastie, comme tout donne aujourd'hui à penser qu'on doit le faire, dans ce cas ces expéditions remonteraient à près de trois mille ans avant Hérodote. Mais peut-être semblera-t-il difficile que les Colchiens eussent conservé, depuis une époque si reculée, une grande ressemblance de type et d'usages avec leurs frères restés dans la mère patrie. C'est là une objection que ne pouvait faire valoir M. Ritter, mais qui n'en vient pas moins à l'appui de ses idées. D'un autre côté, Hérodote ayant assigné à Sésostris une place évidemment inexacte dans l'ordre chronologique des rois, quelque Pharaon qu'on identifie d'ailleurs avec Sésostris, il se peut que l'écrivain grec ait confondu Sésostris avec Ramsès le Grand ou Méiamoun, fils de Séti ou Séthos, dont les monuments rappellent les nombreuses conquêtes (voy. Lettre de M. de Rougé, *Rev. archéol.*, t. III, p. 666 sq.). Tacite nous parle (Annal. II, 60), d'après les prêtres de Thèbes, d'une campagne faite en Asie

par ce Ramsès ; ne serait-ce pas ce monarque, fils de Séthos, et non Sésourtasen III, dont Hérodote aurait vu en Asie les monuments commémoratifs et les trophées (voy. de Rougé, Examen de l'ouvrage de M. Bunsen, intitulé *Ægyptensstelle*, p. 61, part. 2)?

A ces difficultés on peut opposer l'antiquité de la civilisation que les traditions héroïques de la Grèce, et en particulier celle de l'expédition des Argonautes, nous montrent en Colchide; les relations extrêmement anciennes qui semblent avoir existé entre les deux pays. Ce fait pourrait expliquer comment l'établissement des Colchiens sur les bords du Phase remonterait jusqu'au temps de Sésourtasen III. Les monuments égyptiens jetteront peut-être un jour quelque lumière sur cette obscure question. Déjà les peintures de Beni-Hassan nous ont fait connaître quelques-unes des guerres soutenues par les Égyptiens, sous la douzième dynastie, contre les peuples étrangers; une étude persévérante de ces représentations et des inscriptions hiéroglyphiques qui les accompagnent fera, nous l'espérons, connaître d'une manière plus précise l'itinéraire des campagnes de Sésourtasen III et de Ramsès Méiamoun, et fournira par là sans doute une solution du problème encore pendant dont nous avons simplement voulu exposer les données dans cette note. (A. M.)

Notre collaborateur, M. Maury, a savamment discuté la question de l'origine des Colchiens, qui nous paraît, pour notre compte, ne pouvoir être complétement vidée que par les données nouvelles qu'introduira sans doute dans cette question la lecture des inscriptions assyriennes et médiques. Quant aux rapports primitifs que les généalogies et les traditions dues aux Grecs ont semblé à M. Creuzer impliquer entre la Colchide et la Grèce, nous avons peine à croire à la réalité historique de ces rapports, tels du moins qu'il les conçoit. Ne trouvant dans ces généalogies et ces traditions que des éléments purement grecs, que le tour ordinaire donné aux légendes grecques par les colons établis dans les pays étrangers, nous ne pouvons voir ici que l'œuvre en grande partie fictive des Minyens et

des Cadméens, des Éoliens, des Achéens et des Ioniens, qui visitèrent successivement les parages du Pont-Euxin, se fixèrent sur divers points de ses côtes, y formèrent des comptoirs, notamment à l'embouchure du Phase, et y naturalisèrent leurs dieux, leurs cultes, leurs légendes nationales. Dans Æétès et Persée, pas plus que dans Circé et Médée, nous n'apercevons des symboles et des mythes orientaux ou égyptiens transportés en Grèce, mais au contraire des conceptions grecques transplantées en Orient, et qui plus tard donnèrent le change aux voyageurs et aux historiens, prévenus surtout, comme Hérodote, d'idées systématiques. Tout au plus devons-nous faire une réserve pour les éléments réellement étrangers que les Phéniciens peuvent avoir, d'assez bonne heure, introduits dans la religion des Grecs, et mêlés aux légendes pélasgiques ou helléniques d'origine, comme la note suivante va peut-être nous en fournir un exemple. (J. D. G.)

Note 3. *Sur la Cérès Cabirique, sur son origine, et ses rapports avec Ino-Leucothée.* (Chap. I, p. 431-434.)

Le seul lien traditionnel et manifeste entre Déméter ou Cérès et Ino-Leucothée, c'est Cadmus, qui, se retrouvant à Samothrace avec son épouse Harmonie, fille de Jasion, l'amant de Cérès, venu de l'île de Crète, rattache ces pays entre eux et avec la Béotie, dont les légendes le présentent comme père d'Ino, la célèbre nourrice de Dionysus et la mère de Mélicertes. Il y a là un ensemble de faits, de noms, de rapports, qui peut très-bien motiver l'identité de la Cérès Cabirique et d'Ino-Leucothée, mise en avant par M. Creuzer, d'autant plus que Leucothée était une déesse de la mer, et que Déméter, à Samothrace, devait, aussi bien que les autres Cabires, présider à la navigation. D'un autre côté, Cadmus, dans sa double relation avec Déméter et avec Ino, dans son rôle de puissance cabirique, non moins que dans sa légende héroïque et dans sa généalogie, semble indiquer, ou l'origine phénicienne

de tous ces symboles et de tous ces mythes liés entre eux, ou un certain amalgame d'éléments phéniciens et pélasgiques déjà soupçonné bien des fois, et qui paraît s'être opéré, soit à Samothrace, soit à Thèbes, sous l'influence des Pélasges Tyrrhènes, ou bien des Cadméens. (Conf. la note 1re sur le livre V, sect. I, pag. 1047 du tome II.)

Toutefois, il se pourrait qu'il n'y eût, entre Déméter et Ino-Leucothée, qu'une association plus ou moins fortuite, et que ces deux divinités, parfaitement distinctes, et par leur origine et par leurs attributions essentielles, ne dussent pas être légèrement identifiées ni confondues l'une avec l'autre. Pour en juger, il faut les examiner chacune à part, et voir d'abord ce qu'était Déméter en général, dans les traditions et dans les cultes de la Béotie, ce qu'était plus spécialement la Déméter Cabiria ou Cabirique.

Déméter, en Béotie comme ailleurs, était une divinité pélasgique de la terre et de l'agriculture. A Thèbes surtout, elle était adorée avec sa fille Perséphone, et toutes deux passaient pour les déesses tutélaires de la ville des Cadméens. Cadmus l'avait fondée sous leur invocation, conduit par la vache, et lui-même avait donné son nom à la Cadmée, où les dieux se rassemblèrent, disent les poëtes, pour célébrer ses noces avec Harmonie. Le mythe entier du héros fondateur de Thèbes se compose d'éléments empruntés au culte de Déméter et des autres divinités Chthoniennes, les mêmes que nous savons avoir été l'objet de la religion mystérieuse de Samothrace, à commencer par Cadmilus, identique à Cadmus et à l'Hermès ithyphallique, que les Pélasges enseignèrent aux Athéniens. Maintenant, quand nous lisons dans Hérodote (II, 51) que cette religion mystérieuse était celle des Cabires; et quand, plus tard, Pausanias nous parle d'un bois sacré de Déméter Cabiria et de Cora, sa fille, aux portes de Thèbes, puis d'un sanctuaire des Cabires non loin de là, sans parler de celui d'Anthédon (Pausan., IX, 25, 5, et 22, 5), est-il possible de ne pas rapprocher ces deux faits, et de ne pas voir, avec O. Müller (*Orchomenos*, et surtout *Prolegomena*, S. 146 sqq.), dans

l'émigration des Pélasges Tyrrhènes de Béotie en Attique, et d'Attique vers les îles et les côtes nord de la mer Égée, le lien solide qui les unit? Est-il possible de séparer, avec MM. Lobeck (*Aglaophamus*, p. 1251 sqq.) et Preller (*Demeter u. Persephone*, S. 361 sqq.), les Cabires de Déméter, et Cadmus de Cadmilus? N'est-il pas cent fois plus probable que le même culte et les mêmes dieux furent établis à Samothrace et à Thèbes, mais que là ils conservèrent leur caractère originel, mystérieux, profond, tandis qu'ici ils revêtirent un aspect nouveau, de plus en plus héroïque et extérieur, par le fait des tribus qui succédèrent aux Pélasges?

Voyons maintenant ce qu'était Ino-Leucothée, et si, indépendamment de son lien de famille avec Cadmus, qui peut être accidentel, elle a, sous l'un ou l'autre de ces noms, quelque rapport essentiel avec Déméter, avec les Cabires, avec la religion des Pélasges ou des Tyrrhènes. Sous le nom de Leucothée, qu'elle avait pris, suivant le mythe populaire, après son apothéose, ayant été d'abord, sous celui d'Ino, une simple mortelle, bien que la fille de Cadmus, elle était une déesse de la mer, apaisant la tempête et propice aux navigateurs. Au lieu d'Ino les Rhodiens l'appelaient Halia, la faisant sœur des Telchines et l'amante de Poseidon (Diodor. Sic., V, 55), ce qui montre de tout point sa nature marine. Même comme Ino et comme la nourrice de Dionysus, elle est encore une personnification des eaux, mais des eaux douces et favorables au développement de la végétation. Il en serait d'elle comme de Poseidon, qui fut à la fois le dieu des eaux douces et des eaux amères, et d'abord de celles-là, ce qui peut-être explique aussi l'antériorité d'Ino par rapport à Leucothée. Quoi qu'il en soit, Ino, généralement considérée comme la même que Leucothée, jouissait en Grèce d'un véritable culte, et d'un culte fort étendu. Déesse des eaux salutaires aussi bien que nourricières, elle était associée à Esculape ainsi qu'à Dionysus; elle rendait des oracles, et des sources lui étaient consacrées, par exemple, à Thalames en Laconie, celle qui portait le nom de Sélène, c'est-à-dire de Lune (Pausan. III, 23, 5, et 26, 1). Ino,

du reste, a été prise quelquefois, comme la prend M. Creuzer, et comme la signale assez fortement l'espèce de confusion faite entre elle et cette Pasiphaé dont nous traiterons au long dans la note 6, pour une divinité lunaire. Un autre mythologue moderne, M. Rückert (*Troja's Ursprung*, S. 61 f.), voit en elle de préférence la déesse de l'aube, qui annonçait, au matin, le beau temps ou la tempête, et une Ilithyie, une Lucine, transportée par les Pélasges Tyrrhènes à Pyrgi, le port d'Agylla ou Céré, en Étrurie, où elle avait un temple fameux avec un oracle, et où elle fut adorée sous le nom d'*Albunea*, qui répond à Leucothée, et sous celui de *Mater Matuta*, qui exprime son caractère de mère du jour, comme fut encore l'Augé d'Arcadie. Est-ce là un simple rapprochement entre des divinités plus ou moins analogues, ou réellement le caractère primitif d'Ino-Leucothée? c'est une question que nous n'entreprendrons pas de résoudre ici.

Qu'il nous suffise de remarquer, en terminant, que, de quelque manière que l'on explique Ino-Leucothée, qu'elle soit une déesse des eaux, de la mer propice, ou bien l'aurore qui blanchit au matin, ou encore la lune, et quoiqu'elle semble appartenir, comme Déméter, aux Pélasges, soit Tyrrhènes, soit Cadméens, il est bien difficile de l'identifier absolument, ainsi que M. Creuzer a tenté de le faire, avec cette dernière divinité. Un dernier trait de la légende d'Ino s'y oppose peut-être plus que tout autre : c'est son fils Mélicertes, devenu Palémon, et représenté, auprès de *Mater Matuta*, par *Portunus*, le dieu qui conduit au port. Rien de pareil chez Déméter, chez la Terre-Mère, qui donne aux hommes la nourriture pendant leur vie, qui les reçoit dans son sein après leur mort, et qui a pour fille Proserpine, résidant tour à tour sur la terre et aux enfers. L'aspect que put prendre Déméter dans les mystères des Cabires, celui qu'elle avait eu en Arcadie, comme Érinnys, dans sa colère et dans sa lutte avec Poseidon, ne suffisent pas à la confondre absolument avec Ino-Leucothée, même quand celle-ci est associée aux Dioscures, protecteurs de la navigation après les Cabires, même quand,

saisie de fureur, elle se précipite dans la mer avec son fils. Le nom de ce fils, d'ailleurs, qui rappelle celui du Melkart de Tyr, semble indiquer une part quelconque d'éléments phéniciens dans toute cette fantastique histoire de la famille de Cadmus, et rien, dans le culte purement pélasgique de Déméter, ne semble porter cette empreinte, non plus que celle de l'Égypte ou de la Colchide. (J. D. G.)

NOTE 4. *Des Cyclopes et des monuments cyclopéens.* (Chap. II, p. 450.)

Le mythe de Persée, et la liaison dans laquelle il se trouve avec celui des Cyclopes, est un fait très-digne d'attention. Ce héros donne le jour à un fils, *Persès*, tige des Perses, et il ramène d'Orient les *Cyclopes*, qui bâtissent les murs de Mycènes, et que déjà Prœtus avait fait venir de Lycie pour élever ceux de Tirynthe. Ces traditions se rattachent visiblement à l'origine orientale de l'art hellénique; les premiers architectes, les premiers ouvriers employés dans la Grèce, sont venus de l'Asie, de la Perse et de l'Assyrie, et leur souvenir a dû se mêler par conséquent au mythe de Persée. Les lions qu'on voit encore à Mycènes, sur la célèbre porte percée dans les murs d'enceinte de la ville, œuvre attribuée déjà aux Cyclopes du temps de Pausanias, rappellent tout à fait par leur style, leur pose et leur forme, les lions qu'on rencontre si communément sur les bas-reliefs assyriens et persépolitains. La Lycie offre, comme on sait, des vestiges nombreux d'un art allié de fort près à l'art asiatique, et elle a pu, ainsi que la Lydie, servir d'intermédiaire, de lien, de passage entre la Grèce et l'Orient. Après avoir pris un premier développement dans cette contrée, l'architecture, la sculpture ont été transportées sur le sol hellénique, pour y atteindre par la suite cette perfection qui fait notre admiration, et y revêtir un caractère de plus en plus national.

Le nom de *cyclopéens*, qui s'attachait aux monuments primitifs de la Grèce, l'origine asiatique que le mythe de Persée

attribuait à leurs gigantesques ouvriers, en confirmant un fait auquel d'autres données nous conduisent également, la provenance orientale d'une partie au moins de l'art grec, ne démontrent pas néanmoins la haute antiquité du mythe des Cyclopes. Ce mythe doit avoir pris naissance à une époque assez éloignée de l'âge dont il rappelait le souvenir : car, pour que les premiers ouvriers venus de l'Asie se soient offerts à l'imagination des Grecs avec un caractère si fabuleux, il fallait qu'un assez long laps de temps se fût écoulé depuis leur arrivée dans la Grèce. L'étonnement que causait aux populations helléniques les lourdes et massives constructions qu'avaient élevées ces ouvriers émigrés de l'Orient, contribuèrent à leur faire prêter, par celles-là, une force ou une taille prodigieuse. C'est ainsi qu'en Allemagne, en Angleterre, on donne encore le nom de *tombeaux, murailles des géants*, à d'anciennes constructions celtiques ou germaniques. Ces dénominations ne datent que du moyen âge, c'est-à-dire d'une époque où les hommes qui avaient construit ces monuments ne s'offraient plus qu'entourés de merveilleux et d'obscurité à l'imagination de leurs descendants. L'origine assez récente de la fable des Cyclopes n'est donc pas une raison qui doive nous faire rejeter les traditions auxquelles elle se rattache, et que nous venons de rappeler.

Maintenant, dans quel rapport se trouvent ces Cyclopes constructeurs avec les Cyclopes forgerons de Vulcain, avec les Cyclopes d'Hésiode, et aussi les Cyclopes d'Homère, premiers habitants de la Trinacrie? C'est là une question difficile, sur laquelle nous sommes forcé de garder une prudente réserve.

La fable des Cyclopes de la Sicile est celle qui s'offre la première chez les auteurs grecs. Elle appartient à une époque où les connaissances géographiques des Hellènes étant encore fort bornées, où la crédulité et la grossièreté étant encore extrêmes, l'imagination populaire transformait les populations sauvages de la Sicile en des monstres anthropophages, dont Polyphème nous fournit le type. Les géographes des âges postérieurs ont débité, sur des contrées plus éloignées,

et aussi inconnues que la Sicile l'était au temps d'Homère, des contes non moins étranges que ceux que nous lisons dans l'Odyssée. Les géants habitants de la Sicile paraissent avoir été ensuite mis en rapport avec des êtres que la fable représentait également comme des personnages d'une force et d'une grandeur prodigieuses, mais dont l'histoire était toute mythique, avec les fils d'Uranus et de la Terre, frères des Titans, avec ces Cyclopes, qui fabriquèrent pour Jupiter le tonnerre et la foudre, dont ils étaient des personnifications fort anciennes. Et cette assimilation dut se présenter d'autant plus naturellement, que les Cyclopes siciliens habitaient des contrées volcaniques, les environs de l'Etna et les îles Lipari, ce qui fit bientôt d'eux les ouvriers de Vulcain, les rapprocha des Cabires de Lemnos, des Dactyles de l'Ida, et prépara ainsi cette dernière transformation, d'origine asiatique et probablement lycienne, qui fit d'eux les fabuleux constructeurs des monuments qualifiés plus historiquement de *pélasgiques*. (A. M. et J. D. G.)

Note 5. *De Persée et de Bellérophon, dans leurs rapports avec le culte de Cérès et avec l'Orient.* (Chap. II, p. 460-469.)

Les rapports qui lient Persée à Bellérophon ont déjà frappé plusieurs mythologues ; et il est difficile de ne point reconnaître, dans l'histoire de ces deux personnages, deux légendes composées sur un thème commun. Nous avons déjà eu occasion, dans la note 11 sur le livre IV, de parler de Persée. Il nous reste à compléter ce que nous avons dit par quelques développements sur Bellérophon. Le mythe de ce héros est la contre-partie de celui de Persée. L'un paraît avoir pris naissance à Corinthe, et l'autre à Argos. Persée tue son père Acrisius ; Bellérophon, son frère Déliadès, ou un certain Bellérus. Tous deux, montés sur Pégase, s'en vont combattre des monstres : le premier, Méduse et Céto ; le second, la Chimère.

Nous avons reconnu dans Persée une personnification de

l'humidité fécondée par l'action bienfaisante du soleil. Bellérophon offre aussi certains caractères qui le rattachent aux divinités des eaux. Son père est tantôt Neptune, tantôt Glaucus, deux dieux marins. Suivant certaines légendes, le père qu'il tua par mégarde s'appelait *Piren*, Πείρην (Apollod. *Biblioth.*, II, 3, 1). Piren était une source de Corinthe, à laquelle s'attachaient des traditions toutes semblables à celles qui concernent Hippocrène. Pégase l'avait aussi fait jaillir en frappant la terre de son sabot. Et ce Pégase, qui joue un si grand rôle dans les mythes des deux héros, est un des symboles des eaux, des sources, ainsi que son nom l'indique. Nymphis d'Héraclée racontait, dans le quatrième livre de l'histoire de sa patrie, que Bellérophon, furieux de l'ingratitude des habitants de Xanthe à son égard, fit sortir du sein de la terre des exhalaisons salées, dont l'amertume corrompait tous les fruits (Plutarch. *De virtut. mulier.*, c. 9). Cette légende nous reporte encore à l'interprétation à laquelle l'étude du mythe de Persée nous avait conduit. Le vainqueur de la Chimère apparaît ici comme l'auteur des exhalaisons humides qui s'élèvent de la terre.

La chute de Bellérophon, qui fut précipité par Jupiter du cheval Pégase, sur lequel il s'élevait dans les cieux, pourrait fort bien être une allégorie dont le voile cacherait un phénomène qui se passe journellement sous nos yeux, et en vertu duquel les vapeurs s'élèvent de la terre vers le ciel, et retombent ensuite condensées en eau. Le mythe de Bellérophon comprend deux parties distinctes : l'une, qui se rapporte à Corinthe; la seconde, qui a pour théâtre la Lycie. Cette dernière partie nous paraît d'origine orientale, et tenir en principe aux religions de l'Asie : c'est un mythe asiatique qui sera venu se greffer sur le mythe grec de Corinthe. Nous avons reconnu de même deux sources différentes dans le mythe de Persée, l'une hellénique, et l'autre asiatique.

Par son côté asiatique, Bellérophon se rattache, ainsi que Persée, comme l'a fort bien fait remarquer M. Creuzer, au Chrysor ou Chrysaor phénicien. Mais, en tant que héros grec,

nous sommes porté à croire qu'il dérive du Persée hellénique, dont il est une reproduction sous des formes légèrement altérées.

Comme toutes les divinités oubliées, délaissées, et qui ne vivent plus que dans les superstitions populaires, Bellérophon ne s'offrit par la suite que comme un fantôme, un esprit mauvais, qui fuyait l'approche des mortels, et qui errait incessamment dans les plaines aléennes. C'est ainsi que, dans le nord de l'Europe, Odin n'est plus qu'un esprit nocturne, qui parcourt mystérieusement les plaines de l'air; qu'au moyen âge, Diane n'était plus qu'une sorcière, qui conduisait les femmes au sabbat. Cette décadence du culte de Bellérophon, qui remonte à l'âge homérique (Iliad. VI, 155-202), démontre la haute antiquité de cette création mythologique, en même temps qu'elle nous fournit la preuve qu'elle avait, à raison sans doute de son caractère plus local, pris moins de développement que le mythe argien de Persée. (A. M.)

Note 6. *Sur l'inscription d'Hypata, et, à cette occasion, sur l'identité de Vénus avec Proserpine, et de l'une et l'autre avec Pasiphaé.* (Chap. III, pag. 484-490.)

L'inscription d'Hypata, dans le pays des Ænianes en Thessalie, où M. Creuzer a cru trouver une confirmation éclatante de ses idées, adoptées par M. Gerhard et par d'autres, sur la Vénus-Proserpine, et sur son identité avec Pasiphaé, héroïne ou déesse, a été, depuis les premiers éditeurs ou traducteurs du Traité du pseudo-Aristote, et depuis les critiques des XVIIe et XVIIIe siècles, qui ont été frappés de ce singulier monument, Saumaise, Isaac Vossius, le président Bouhier, Heyne, dont Beckmann a réuni les travaux dans son édition, l'objet d'un examen entièrement nouveau. Elle a été soumise à une analyse philologique plus complète et plus sévère, qui tend à modifier en plusieurs points les inductions mythologiques, historiques ou géographiques qui en avaient été tirées. M. Welcker, le premier, s'en est occupé, en la con-

sidérant sous ces divers aspects, dans sa *Sylloge epigrammatum græcorum*, Bonnæ, 1828, n° 203, pag. 254-262. Il a fort bien montré que l'inscription est unique, et non pas, comme on l'avait cru jusque-là, un amalgame de deux inscriptions distinctes; qu'à part le premier vers, qui est un hexamètre, les cinq autres sont des pentamètres, et que tous doivent former un ensemble et un sens suivis. Ils sont mis dans la bouche d'Hercule par l'auteur quelconque de cette fraude pieuse, qui remonterait assez haut, s'il fallait admettre comme historique la confrontation mentionnée de l'inscription d'Hypata avec celles de l'Isménium de Thèbes, rapportées par Hérodote, et si elle était écrite dans les mêmes caractères archaïques. Mais les pentamètres employés de suite, comme ils sont ici, et la langue elle-même, qui est le dialecte poétique mêlé, en usage dans les temps postérieurs, semblent indiquer une époque plus récente, quoique cette époque ne puisse pas descendre au-dessous de celle du compilateur inconnu des Θαυμάσια ἀκούσματα, assez probablement antérieur à notre ère.

M. Welcker a cru pouvoir, avec les ressources critiques dont il disposait, constituer ainsi l'inscription :

Ἡρακλέης τεμένισσε Κυθήρᾳ Φερσεφαάσσᾳ,
Γηρυονεῦς ἀγέλην ἠδ' Ἐρύθειαν ἄγων·
Τὰς δὲ δάμασσε πόθῳ Πασιφάεσσα θεά·
Τῆδε δέ μοι τεχνοῖ Εὔρυθον υἷα δάμαρ,
Νυμφογενὴς Ἐρύθη· τῇ τόδ' ἔδωκα πέδον,
Μναμόσυνον φιλίας φηγῷ ὑπὸ σκιερᾷ.

Depuis, M. Imm. Bekker, se tenant avec trop de réserve aux leçons qui lui ont semblé les plus autorisées, sinon les meilleures, dans les nombreux manuscrits qu'il a collationnés pour l'édition de l'Aristote de Berlin, a publié de nouveau, en 1831, au tome II, pag. 843 de cette édition, l'inscription en question de la manière suivante :

Ἡρακλέης τεμένισσε Κυθήρᾳ Φερσεφαάσσῃ
Γηρυονείας ἀγέλας ἐλάων ἠδ' Ἐρύθειαν ἄγων.

Τὰς δ' ἐδάμασσε πόθῳ Πασιφάεσσα θεά.
Τῇδε δέ μοι τέκνῳ τῷ δ' Ἐρύθου τε δάμαρ
Νυμφογενὴς Ἐρύθη· δὴ τόδ' ἔδωκα πέδον
Μναμόσυνον φιλίας, φηγῷ ὑπὸ σκιερᾷ.

Enfin M. G. Hermann, rendant un juste hommage à M. Welcker, qui a porté la lumière dans ce texte plus altéré encore par les fausses conjectures des érudits que par l'ignorance ou la négligence des copistes, a complété l'œuvre de son devancier avec ce tact critique, à la fois si hardi et si sûr, qui le distingue. Dans le tome V de ses *Opuscula*, 1834, pag. 179-181, après avoir donné, d'après M. Bekker, le récit du pseudo-Aristote, avec les vers tels qu'ils les a édités, le second et le quatrième évidemment inadmissibles, l'un pour le mètre, l'autre pour la syntaxe et pour le sens, M. Hermann s'aidant, comme M. Welcker et plus que lui, des variantes du ms. de Vienne, publiées déjà par Beckmann, depuis, avec toutes les autres, par M. Westermann, mais que M. Bekker avait mal à propos négligées, est parvenu à une restitution de l'inscription qui laisse peu à désirer, philologiquement parlant, quoiqu'elle laisse place encore à plus d'une difficulté mythologique ou historique. La voici telle que M. Hermann la donne comme résultat de son examen, et telle que M. Westermann l'a reçue sans hésiter, dans son édition de la compilation du pseudo-Aristote, faisant partie de ses Παραδοξογράφοι, 1836, pag. 48 :

Ἡρακλέης τεμένισσα Κυθήρᾳ Πασιφαέσσῃ,
Γηρυονέως ἀγέλας ἠδ' Ἐρύθειαν ἄγων,
Τᾶς μ' ἐδάμασσε πόθῳ Πασιφάεσσα θεά.
Τῇδε δέ μοι τεκνοῖ παῖδ' Ἐρύθοντα δάμαρ,
Νυμφογενὴς Ἐρύθη· τῇ τόδ' ἔδωκα πέδον
Μναμόσυνον φιλίας φηγῷ ὑπὸ σκιερᾷ.

Les corrections introduites par M. Hermann sont les suivantes : Au 1er vers, la parole donnée directement à Hercule,

consécrateur du lieu, auteur supposé de la dédicace, par le verbe à la première personne, τεμένισσα, autorisée par le τεμένισσῳ du ms. de Vienne. Au même vers, la substitution grave de Πασιφαέσσῃ à Φερσεφαάσσῃ, d'après le Πασιφάεσσα du 3e vers, déjà transporté au 1er par le président Bouhier. Au 2e vers, la forme plus régulière, Γηρυονέως, et le pluriel ἀγέλας, tous deux suffisamment autorisés ; le rejet d'ἐλάων avec M. Welcker. Au 3e vers, où M. Bekker conjecturait déjà τᾶς ἐδάμασσε, plus heureusement encore, sur les traces du ms. de Vienne, qui donne τὰς μὲν ἐδάμασσε, τᾶς μ' ἐδ., par où le vers, qui reçoit un sens nouveau, est à la fois rattaché au 1er et au 4e, se rapporte comme eux à Hercule parlant de lui-même, et avec eux constitue le tour et le sens général de l'inscription. Au 4e vers, τεκνοῖ pour τέκνῳ ou τεκνῷ des mss., avec M. Welcker; παῖδ' extrêmement heureux pour τῷδ'; Ἐρύθοντα, qui l'est moins peut-être, quoiqu'il ait un fondement dans l'Ἐρύθοντι des mss., mais il a contre lui l'Ἔρυθος de la suite du récit du pseudo-Aristote, qui doit avoir lu dans son texte Ἔρυθον ou Ἔρυθόν τε, que nous pencherions à admettre. Dans tous les cas, l'inscription se traduirait ainsi en français :

« Moi, Hercule, j'ai consacré cette enceinte à Cythéra Pasiphaessa (Pherséphaassa), quand je conduisais les troupeaux de Géryon avec Érythie, par l'amour de qui la divine Pasiphaessa dompta mon cœur. C'est ici qu'elle me donna pour fils Érythos (Érython ?), ma fiancée, la fille de la nymphe, Érythé (pour Érythie). Je lui ai fait don de ce lieu en mémoire de notre union sous l'ombrage d'un hêtre touffu. »

L'inscription d'Hypata ainsi restituée, avec ce sens clair et simple, gagne assurément en intérêt mythologique, et même en grâce poétique, ce qu'elle peut perdre en profondeur symbolique et en mystérieux prestige d'antiquité. Elle nous fait connaître une nouvelle station de la route d'Hercule ramenant les bœufs de Géryon, et avec eux Érythie, sa fille. Hercule est épris de ses charmes : il cède au pouvoir de la déesse de Cythère, qualifiée certainement de *Pasiphaessa*, et peut-être de *Pherséphaassa*. Rendant hom-

mage à la déesse, il lui dédie une enceinte sacrée, un bocage, une chapelle, au lieu même où il avait eu d'Érythie, appelée encore *Érythé*, un fils nommé d'elle *Érythôn*, ou *Érythos*, et il donne à la mère ce lieu, ce canton, en souvenir de leurs amours sous l'ombrage des hêtres. Le narrateur nous apprend qu'en effet le lieu dont il s'agit portait le nom d'*Érythos*, d'après ce fils d'Hercule, son héros éponyme, qu'il faut ajouter aux autres enfants connus du demi-dieu. Mais, quand il infère de l'inscription que c'est d'ici et non pas de l'île d'Érythie qu'Hercule avait emmené les bœufs de Géryon, ou il faut qu'il ait mal lu, ou il suit quelque tradition locale qui plaçait en ce lieu le séjour du prétendu roi d'Ibérie. Une tradition semblable, suivie par Hécatée de Milet, au rapport d'Arrien [1], si ce n'est le vieil historien lui-même, d'après quelque circonstance locale ou quelque vue propre, paraît avoir mis Géryon et ses bœufs en Épire, non loin d'Ambracie, et cette tradition a été confondue plus d'une fois avec celle qui nous occupe [2]. Pareillement encore, Scylax, va chercher dans un autre canton de l'Épire [3], au delà des monts Acrocérauniens et sur les bords de l'Aoüs, où paissaient, comme en tant d'autres lieux, des troupeaux consacrés au soleil, la terre rougie des feux de l'astre du jour à son coucher, et déplacée successivement, parce qu'elle appartenait dans le principe à une géographie toute mythique, et qu'elle n'avait pas d'attribution précise en Ibérie ni ailleurs, comme le remarque très-bien du reste le pseudo-Aristote [4]. Peut-être, selon la conjecture

[1] Arrhian. Exped. Alex. II, 16, coll. Hecat. Miles. Fragm. ed. Creuzer, p. 50, ed. Klausen, p. 67.

[2] Non-seulement par le savant Bouhier, dans sa dissertation à la suite de l'édition de Beckmann, pag. 404, mais de nos jours par M. de Witte, d'ordinaire si exact (*Hercule et Géryon*, dans les *Nouvelles Annales* de l'Institut archéologique, t. II, p. 133, not. 3).

[3] Scylac. Peripl. pag. 10 Hudson, p. 250 Gail, p. 178 Klausen, qui fait une autre confusion avec la donnée d'Hécatée, *ubi supra*.

[4] Völcker, dans sa *Mythische Geographie*, S. 127-131, où il réfute solidement les idées hasardées d'O. Müller (*Dorier* I, S. 418 sqq.; *Prolego-*

de M. Welcker, les gras pâturages et les grandes races de bœufs de diverses contrées ont-ils contribué à ces déplacements de Géryon et de son île, leur merveilleux troupeau, origine supposée des plus belles de ces races, ayant stationné, selon la légende, partout où elles se rencontraient, en Sicile, à Dodone et ailleurs [1].

Voilà le côté mythologique ou, si l'on veut, historique; voilà en même temps le côté géographique de notre inscription. Le côté symbolique et religieux est tout entier dans *Cythéra* ou Vénus, et dans l'épithète ou les épithètes qu'elle paraît avoir portées chez les Ænianes d'Hypata; car, pour Hercule, Géryon et ses bœufs, et sa fille Érythie, ils sont évidemment employés au sens vulgaire du mythe traditionnel, et ce n'est pas le cas d'y chercher, comme on dit, malice. Quand même on continuerait de lire, avec M. Welcker, et avec la plupart des mss., au troisième vers : τὰς δὲ δάμασσε, ou τὰς δ' ἐδάμασσε, ce qui n'est pas, à coup sûr, la lecture la plus naturelle ni la plus vraisemblable, il s'ensuivrait tout au plus que la déesse Pasiphaessa fit sentir ses ardeurs aux troupeaux de Géryon, au lieu de les faire sentir à Hercule, et non pas même que ses vaches mirent bas en cet endroit, comme le suppose gratuitement M. Welcker : il est dit immédiatement que c'est Érythie ou Érythé qui y mit au jour le fils d'Hercule, Érythos, quoiqu'on ne sache plus par l'opération de qui, si l'on ne traduit pas comme nous, d'après l'autorité du ms. de Vienne, le troisième vers, qui fait réellement la liaison et le nerf de tout le reste. Quelque sens originel et fondamental que nous puissions, nous aussi, attacher à Géryon et à ses bœufs, ce sens n'a rien à voir ici, rien surtout à l'égard de la déesse qu'Hercule adore, parce qu'elle l'avait rendu heu-

mena, S. 361, coll. *Minyer*, S. 273 sqq.), nous paraît, à cet égard, au vrai point de vue. Nous n'en pouvons dire autant de M. de Witte, Mém. cité, p. 132 sqq., quelle que soit d'ailleurs l'origine du mythe de Géryon.

[1] *Voy.* pour Dodone, par exemple, Suidas, *v.* λαρινοὶ βόες, coll. Ælian. Hist. animal. XII, 11, et Oppian. IV, 109.

reux, en lui donnant la possession d'Érythie, nullement parce qu'elle avait dompté, par les feux de l'amour, les bœufs qu'il emmenait. A plus forte raison ne saurions-nous admettre, comme se le persuade M. Welcker, et comme O. Müller l'avait déjà pensé [1], que le héros consacre ici à Cythéra Phersèphaassa ces mêmes bœufs qu'Eurysthée plus tard devait sacrifier à la Héra d'Argos. M. Welcker relève justement, du reste, l'erreur de Bouhier et de Heyne, partagée par M. Creuzer, et qui, confondant avec le passage d'Hercule à Hypata sa route à travers la Thrace, pendant laquelle les bœufs qu'il conduisait se dispersèrent, effarouchés par Junon [2], les fait ramener et adoucir par le pouvoir de Vénus, toujours dans l'hypothèse de la fausse leçon τὰς δ' ἐδάμασσε.

Le terrain est donc à peu près déblayé, si nous le pouvons dire, et des mauvaises leçons et des inductions hors de propos où elles ont entraîné bien des savants hommes, à commencer peut-être par le pseudo-Aristote, en supposant qu'il le fût, à finir par M. Engel, qui l'est certainement, et qui n'en a pas moins reproduit, d'une manière singulièrement incorrecte, dans sa monographie sur l'île de Cypre [3], l'inscription d'Hypata. Nous nous trouvons maintenant sur ce terrain, pour ainsi dire avec Hercule lui-même, en présence de la déesse adorée des Ænianes, à son exemple ou avant lui, avec le surnom de *Pasiphaessa*, mais en même temps avec celui de *Pherséphaassa*, suivant le texte invariable des mss., et qui est d'abord qualifiée du nom plus connu de *Cythéra*, la déesse de Cythère, c'est-à-dire Aphrodite ou Vénus. Les deux épithètes Φερσεφάασσα et Πασιφάεσσα, qui se ressemblent si fort par les sons, mais qui emportent des idées si différentes, peuvent-elles subsister ensemble, à deux vers de distance, s'appliquer ensemble à Vénus; ou bien faut-il sacrifier l'une

[1] *Dorier*, I, S. 422 sq., n. 1.

[2] Apollodor. II, 5, 10, 12.

[3] *Kypros*, II, S. 306, n. 294, où il annonce pourtant le texte de Westermann.

à l'autre, et alors laquelle? Telle est la question que nous avons à résoudre, pour achever d'éclaircir le curieux monument qui nous occupe, et pour en fixer définitivement la lecture, question de symbolique ancienne encore plus que de philologie.

Saumaise et Bouhier, presque aussi arbitrairement l'un que l'autre, changent, l'un Πασιφάεσσα en Φερσεφάασσα au troisième vers, l'autre Φερσεφαάσσῃ en Πασσιφαέσσᾳ au premier. Isaac Vossius maintient les deux noms, mais sans se faire une idée tant soit peu juste de leur valeur. Heyne, comme Saumaise, préfère le nom de Φερσεφάασσα dans les deux vers, à titre de forme connue de celui de Perséphone ou Proserpine, se permettant d'ailleurs, avec Vossius, de faire disparaître le nom bien plus connu encore de Κυθήρα. Aucun de ces critiques, plus ou moins anciens, n'admettait la possibilité que ce nom et celui de Φερσεφάασσα, désignassent une seule et même divinité; Bouhier seul, tout en refusant de voir, dans ce dernier nom, une qualification de Vénus, et dans les deux réunis une Vénus Proserpine, qui lui était complétement inconnue d'ailleurs, a du moins signalé Πασιφάεσσα comme devant être un surnom ou une épithète de Vénus, qu'il explique dans le sens de Πάνδημος, mais en faveur de laquelle il n'allègue non plus aucune autorité. Depuis Bouhier et Heyne, la publication du traité des Mois de Jean le Lydien est venue nous apprendre que Πασιφάη, dont Πασιφάεσσα n'est qu'une variante, était bien un surnom de Vénus [1], tellement qu'en résultat nous avons comme preuve à peu près directe, à l'appui de ce surnom, le témoignage de Lydus, et, pour celui de Φερσεφάασσα, le fait absolument unique de notre inscription, fait précisément mis en question par la critique. M. Hermann, qui en est ici l'organe le plus récent et le plus autorisé, ne peut se résoudre, en effet, à croire que, dans un texte si court, la même déesse ait été appelée de deux noms aussi divers et aussi semblables

[1] Lyd. de Mensib., p. 214 Rœther. Καλεῖται δὲ πολλαχοῦ Πασιφάη, ἡ πᾶσιν ἐπαφιεῖσα τὴν ἡδονήν, étymologie absurde, mais idée vraie.

à la fois, sans aucun motif d'ailleurs; et leur ressemblance même, non moins que leur diversité, non moins que la singularité du surnom de Φερσεφάασσα donné à Vénus, lui persuade que cette leçon est une simple erreur de copiste. Il lit en conséquence, sans hésiter, comme nous l'avons vu, Πασιφαέσσῃ au premier vers, d'après Πασιφάεσσα du troisième, avec Bouhier, qu'il loue, et il blâme au contraire M. Welcker d'avoir persisté, malgré son exemple, à maintenir Φερσεφαάσσα comme épithète de Κυθήρα, ne trouvant aucun sens raisonnable non plus qu'aucune autorité à cette épithète.

M. Welcker avait ses raisons pourtant de garder la leçon des manuscrits, et, pour notre compte, nous sommes porté à la maintenir. C'est toujours une chose grave de changer une leçon qui n'est pas manifestement fautive, surtout quand ce changement risque de faire disparaître une idée, un fait, qui n'ont peut-être après tout, contre eux, que leur nouveauté, et qui, d'un moment à l'autre, peuvent être vérifiés par quelque découverte inattendue. On vient de voir ce qui est arrivé pour le surnom de Πασιφάεσσα, plus insolite en soi que celui de Φερσεφάασσα, puisque la forme Πασιφάη nous est seule positivement connue d'ailleurs, et qui toutefois est protégé, aux yeux même de M. Hermann, tant par son application naturelle à Vénus, que par l'étroite analogie de la Vénus *Pasiphaé* alléguée chez Jean le Lydien. Cette Vénus *Pasiphaé* ou *Pasiphaessa*, à ne consulter que le sens de cette épithète, la même après tout que Πασιφαής, qui se trouve appliqué, non-seulement à Vénus [1], mais à Diane et au Soleil [2], c'est celle qui luit pour tous, qui se révèle à tous, qui donne à tous les êtres la lumière et la vie; c'est une Ilithyie, une Lucine, en un mot, une divinité lunaire, une forme de la lune divinisée. Nous ne doutons pas, quant à nous, qu'elle ne soit identique au fond avec la *Pasiphaé* de Crète, cette fille du Soleil et de Perséis, dont on sait les monstrueuses amours

[1] Maneth. Apotelesm. III, 346.

[2] Hymn. Orphic. XXXV, 3; VII, 14.

P. 120[illegible], lines 4, 5. In the reprint of this dissn. in *Mémoires de l'Académie des Inscrns.*, t. 21 (1857), p. 53, to the words, *moyen age*, are annexed: et plus encore à certaines *cérémonies de notre église* — with a reference to

Edélestand Duméril *Origines Latines du Théâtre Moderne*, pp. 38 &c, 89 &c. As to *leur passion*, he cites τὰ πάθεα in Herod. V, 67.

avec le taureau, et les nombreux enfants, parmi lesquels, outre le Minotaure, Ariadne et Phèdre, qui ne sont pas moins caractéristiques. Tout porte à croire qu'elle doit être identifiée également avec cette autre *Pasiphaë* qui, elle aussi, luisait pour tous, en ce sens qu'elle révélait à tous l'avenir, comme dit Plutarque [1], dans les songes par lesquels elle rendait ses oracles en Laconie. C'est le nom de *Pasiphaë* ou *Pasiphaa* qu'on doit lire, sans nul doute, dans le passage de Cicéron où il est question de la même divinité dans la même fonction [2]; et si Pausanias à l'oracle de Pasiphaé substitue celui d'Ino, c'est qu'il existait une liaison intime entre cette Ino et la *Pasiphaë* qu'une correction très-probable substitue à *Paphia* dans son texte [3], et dont on voyait la statue d'airain avec celle du Soleil son père, le grand révélateur, au milieu même et dans l'hypæthre du temple d'Ino, tandis que coulait tout près la source sacrée de Sélène ou la Lune, dont Ino et Pasiphaé étaient une double personnification [4]. Io, la fille d'Inachus, la vierge aux cornes de génisse, autre forme divine de la lune, avec son fils Épaphus, ramène en quelque sorte Ino, la nourrice de Bacchus, à la Pasiphaé, épouse de Minos et mère du Minotaure, l'homme aux cornes de taureau, d'autant plus qu'en Crète Ino-Leucothée avait une fête du nom d'*Inachia* [5].

Nous touchons ici aux sources mêmes du culte de Vénus d'une part, de celui de Bacchus de l'autre, avant tout peut-être deux cultes symboliques de la lune et du soleil, dans des

[1] Διὰ τὸ φαίνειν πᾶσι. Agis et Cleom., cap. 9.

[2] Cicer. de Divinitat. I, 43, pag. 210 sq. ed. Moser, avec la note de M. Creuzer, *ibid.*

[3] Laconic. XXVI, 1, et la note de Walz, qui cependant a cru devoir conserver Παφίης et Παφίη avec tous les mss.

[4] Cf. la note 3 sur ce livre, p. 1054 *ci-dessus.*

[5] Hesych. *s. v.*, et Stephan. Byz. *v.* τρίοδος, où Inachus est mis en rapport avec Hécate. Cf. la savante et ingénieuse explication qu'a donnée M. Panofka d'une terre cuite représentant Ino-Leucothée portée sur un dauphin, dans les *Terracotten* du Musée royal de Berlin, XI, 2, p. 44 sqq.

rapports divers avec l'eau et avec le feu, avec le ciel et avec la terre. Que ces cultes soient d'origine phénicienne ou d'origine purement pélasgique, ou bien encore mêlés d'éléments grecs et phéniciens, question sur laquelle nous ne voulons pas nous prononcer ici, il est certain que, parmi leurs formes les plus anciennes, tant en Grèce qu'en Italie, sont celles que représentent la Dioné-Proserpine et le Dionysos-Hadès, Aïdoneus, ou Pluton de Dodone, l'Axiokersos-Dionysos et l'Axiokersa-Cora de Samothrace, le Liber et la Libéra de la Grande-Grèce, auxquels correspondent les figures plus récentes, ou du moins plus populaires, de Bacchus et d'Ariadne. Eh bien! l'identité primitive de Vénus, la fille de Dioné et Dioné elle-même, avec Proserpine ou Cora-Libéra, et de l'une et l'autre avec Pasiphaé, la mère d'Ariadne, épouse de Bacchus-Liber, le dieu-taureau, ne ressort-elle pas de ces simples rapprochements, et n'emporte-t-elle pas déjà l'idée que Cythéra a pu recevoir le surnom de *Pherséphaassa* aussi bien que celui de *Pasiphaessa?* En supposant même que cette identité première, puisée aux profondeurs de la vieille théologie pélasgique, qui rapportait tout à un petit nombre de principes d'une grande généralité et d'une action commune, ne fût point de mise ici, dans le pays des Ænianes, où cependant nous nous trouvons sur une terre doublement voisine des Pélasges de l'Épire et de ceux de la Thessalie, le rapprochement de Proserpine et de Vénus, par une même épithète, ne serait pas moins fondé en raison, dans toutes les contrées et à toutes les époques de la Grèce. Vénus, en effet, considérée en elle-même, se rapprochait, suivant ses aspects divers, de différentes autres déesses, au point de se confondre avec elles. Vénus n'était pas seulement la déesse de l'amour et de la beauté, qui subjugue tous les êtres et les soumet à son pouvoir vainqueur : elle était encore la déesse qui préside à la naissance, à la génération, à la destinée, une Ilithyie et une Parque à la fois, et la première de toutes, manifestée par la lumière et par la vie ; elle était enfin, à titre même de Parque, la déesse qui donne la mort aussi bien que la vie, mais qui

de la mort fait sortir une vie nouvelle, et ne détruit que pour régénérer [1]. C'est cette dernière que M. Gerhard, après notre maître, M. Creuzer, a justement nommée une *Vénus-Proserpine*, une Vénus infernale; c'est la même que l'Ἐπιτυμβία de Delphes, la Τυμβωρύχος de l'Argolide et de la Laconie, la *Libitina* de l'Italie, qui présidait à la fois à la naissance et à la mort [2]; la même que l'inscription d'Hypata, témoignage précieux des croyances antiques, nous présente dans son union tout ensemble et dans sa distinction par rapport à la *Vénus-Pasiphaé*, où se rencontrent à leur tour la *Vénus-Uranie*, ou *Céleste*, et la *terrestre* ou *Pandémos* [3]. Quel que soit le sens du nom de *Pherséphaassa*, *Perséphassa*, *Pherséphatta*, *Pherréphatta* ou *Perrhéphatta*; qu'il soit le même que celui de *Perséphoné*, *Perséphonéia* ou *Pherséphoneia*, ce qui est le plus probable, ou bien qu'il en soit radicalement différent; qu'il se rapporte à la lumière et à la vie, à la mort et à la destruction, ou qu'il ait trait à la fois à l'une et à l'autre; que même l'une de ces formes signifie « celle qui porte la colombe [4] », il est évident que toutes ces idées, toutes ces attribu-

[1] Personne n'a mieux fait ressortir ces divers points de vue de l'idée de Vénus, ne les a développés avec plus de savoir, n'a scruté plus profondément les origines au moins grecques de son culte, que M. Engel, dans le tome II de la monographie déjà citée, quoique, d'après sa fausse lecture du troisième vers de notre inscription, il ait attaché beaucoup trop d'importance aux rapports de la déesse avec les bœufs, soit de Géryon, soit autres, ce qui lui est commun avec M. Creuzer. Il faut voir, pour la question qui nous occupe, principalement p. 194, 202, et surtout 232 sqq., 242 sqq., 299 et 304 sqq.

[2] Plutarch. Quæst. Rom. 23; Clem. Alex. Protrept., p. 32.

[3] Gerhard, *Venere Proserpina*, p. 18, et *Kunstblatt*, 1826, p. 66; le même, *Ueber Venus-idole*, Mémoires de l'Académie de Berlin, 1845, p. 9 sq. de la publication à part; Panofka, *Terracotten*, p. 79 sqq.

[4] Cf. la savante dissertation de M. Creuzer sur les noms de Proserpine, p. 645-651 du texte de ce tome. Ni Preller, ni Eckermann, dans leurs monographies (*Real-Encyclop.* de Pauly, et *Allgem. Encyclop.* de Halle), n'y ont rien ajouté d'essentiel.

tions rentrent dans la notion générale, soit de Vénus, soit de Proserpine, et dans leur primordiale connexité, à l'appui de laquelle viennent les monuments de style archaïque, si soigneusement rassemblés et si savamment commentés par M. Gerhard [1]. Déjà nous savions que Canachus, à Sicyone, avait représenté Aphrodite assise, avec le polos sur la tête, et dans ses mains la pomme et la tige de pavot, attributs de Cérès et de Proserpine [2]. Depuis, l'habile antiquaire de Berlin nous a fait voir, avec beaucoup de vraisemblance, la *Vénus-Proserpine*, la Κυθήρα Φερσεφάασσα, dans cette vieille idole souvent reproduite par la sculpture hiératique, et qui, d'ordinaire, portant le modius sur sa tête, tient une de ses mains appliquée sur sa poitrine, tantôt avec, tantôt sans la pomme, et de l'autre relève son long vêtement [3]. Et, s'il fallait reconnaître la même divinité, plutôt que Cérès, dans cette autre idole assez semblable, à laquelle Hercule est sur le point d'offrir un sacrifice, sur une lampe antique gravée dans le recueil

[1] Dans les mémoires qui viennent d'être cités, et particulièrement le dernier.

[2] Pausan. II, 10, 4.

[3] Cf. surtout le dernier mémoire cité, p. 9 et 15 sqq., où sont passées en revue les figures connues de ce genre; et les planches II, 4, 5, 6, V, 1-3, VI, 1, 2, qui en donnent plusieurs exemples, dans quelques-uns desquels elle est confondue avec Hécate. Si l'attribution de ce type, faite dès 1825 par M. Gerhard, a été révoquée en doute par d'autres archéologues, et jusqu'à un certain point par lui-même dans son mémoire de 1845, la cause en est, nous le croyons, dans le caractère même de la divinité dont il s'agit, caractère essentiellement complexe et général de sa nature. Aussi ne sommes-nous nullement surpris de voir O. Müller (*Denkmäler*, II, 262) qualifier cette idole d'*Uranie* et de *plus ancienne des Parques*, d'après l'*Aphrodite aux Jardins* d'Athènes (Pausan. I, 19, 2), tandis que M. Panofka (*ubi supra*) y reconnaît de préférence une *Pandémos* en tant que Vénus terrestre opposée à la Vénus céleste, et néanmoins inclinant au double caractère de *Libitina*, déesse à la fois de la volupté et de la mort, — mais aussi de la naissance, rappellerons-nous avec Plutarque, ce qui implique à nos yeux, de toute nécessité, la Vénus Uranie, Ilithyie et Lucine, la Πασιφάεσσα avec la Φερσεφάασσα.

de Passeri [1], nous aurions la scène même dont notre inscription, ainsi justifiée de tout point, et telle que nous croyons devoir la lire avec l'autorité des manuscrits, serait le meilleur commentaire. Dans tous les cas, nous pouvons alléguer, comme le dernier et le plus décisif témoignage en faveur de notre lecture et de notre opinion, les paroles mystérieuses, mais transparentes, où Sophocle, tel qu'un hiérophante, semble nous révéler Aphrodite dans sa triplicité de déesse infernale ou Vénus-Proserpine, de Parque céleste ou d'Uranie, et de voluptueuse Pasiphaé, au sens de la Pandémos :

« Elle n'est pas seulement Cypris, mais elle se pare d'un grand nombre de noms. Elle est la déesse invisible (l'enfer, *Hadès*), elle est la force immortelle, elle est la ménade furieuse [2]. »

(J. D. G.)

NOTE 7. *Minos et Rhadamanthe considérés comme personnages mythologiques.* (Chap. III, p. 492, 19.)

M. Hoeck, dans son ouvrage sur la Crète (*Kreta*, t. II, p. 45 sq.), a examiné d'une manière plus complète que n'avait pu le faire M. Creuzer les mythes qui se rattachent à *Minos*. Ses recherches et la comparaison attentive qu'il a établie entre les nombreuses légendes qui se lient à ce personnage, l'ont conduit aux résultats suivants. Le souvenir des premiers souverains de la Crète s'est confondu, dans cette création mythologique, avec celui des divinités principales qu'on adorait dans cette île. Voilà pourquoi Minos était regardé

[1] *Lucern. sepulcral.*, II, 3, coll. Gerhard, *Venere Proserpina*, p. 56 sqq.; Panofka, *Terracotten*, p. 73.

[2] Sophocl. fragm. ap. Plutarch. Erotic., cap. 12. Quoique Sophocle, dans ce précieux fragment, prenne surtout Vénus en un sens moral, comme le montre l'énumération qu'il poursuit, le sens théologique supérieur et primitif n'en perce pas moins dans les premiers vers, qui se détachent assez nettement.

comme le fils de Jupiter; pourquoi, suivant la tradition, ce dieu national des Crétois lui avait révélé les lois qu'il institua parmi ses sujets.

Toutes les femmes qui jouent un rôle dans le mythe de Minos se trouvent en relation plus ou moins intime avec la lune, avec les déesses qui président à cet astre. La généalogie de ce monarque de la Crète se rattache elle-même par une succession féminine à *Britomartis*, qui est *Astarté*. C'est d'abord *Europe*, la mère de Minos, qu'un ancien mythe faisait fille de *Phœnix*; c'est ensuite *Pasiphaé*, son épouse, la fille du Soleil, dont le nom rappelle celui de la lune dans son plein (Cf. Maxim. philosoph. περὶ καταρχῶν in Fabric. *Bibl. græc.*, tom. VIII, p. 415-16); puis *Phèdre*, sa fille; enfin *Ariadne*, qui termine cette série des déesses de la lumière, et dont le grand-père, *Astérios*, indique par son nom l'origine astronomique.

En écartant les fables secondaires qui se sont mêlées à l'histoire de Minos, et dont il serait difficile d'expliquer toutes les particularités, M. Hoeck voit, dans le fond de sa légende, la personnification du culte orgiastique du Zeus ou Jupiter crétois, et la déification du soleil et de la lune, antiques divinités de l'île. Il retrouve en outre des vestiges du culte phénicien de Moloch, aussi bien que des cultes primitifs du soleil et de la lune, dans le cycle de mythes dont Minos occupe en quelque façon le centre. De même qu'à ses yeux *Téléphassa, Pasiphaé, Europe* ne sont que des formes diverses de la déesse lunaire, Astarté, de même *Astérios*, le *Minotaure*, *Talos*, appelé aussi *Tauros*, ne sont que des formes diverses sous lesquelles se présente tour à tour le dieu solaire à figure de taureau, le Baal-Moloch.

Astérios était à la fois le nom de l'époux d'Europe et celui du *Minotaure;* divinité stellaire et solaire que rappelle l'étoile placée souvent près des images d'Europe, il se rattache à Zeus par les trois fils que celle-ci en avait eus, *Minos*, *Rhadamanthe, Sarpédon,* sur lesquels il faut voir les ingénieuses conjectures de M. Movers, rapportées par M. Guigniaut dans

les Éclaircissements sur le livre IV (tom. II, p. 833 sq.). La fable du Minotaure doit certainement son origine à une idole de la divinité solaire à laquelle on sacrifiait, comme à Moloch, des victimes humaines, et très-probablement des jeunes gens. *Talos*, géant d'airain, gardien de l'île de Crète, qui porte encore le nom de *Tauros*, tire aussi vraisemblablement son origine d'une statue de la même divinité.

M. Creuzer a rapproché *Minos* non-seulement de *Ménès*, mais d'Osiris ; et M. Guigniaut, dans une des notes du livre III (tom. I, p. 464), a fait ressortir l'analogie que ce dieu égyptien, le roi de l'enfer, a également avec *Rhadamanthe*, le frère de Minos. Ces deux fils de Jupiter devinrent après leur mort, au dire de la fable, des juges des enfers. Il semble qu'il y ait, dans ce mythe, un souvenir de l'idée égyptienne qui identifiait les rois morts avec Osiris, le juge de l'Amenthi. Car on sait que le nom d'Osiris est sans cesse donné, dans les inscriptions hiéroglyphiques, au monarque défunt. Zoëga (*de Origin. et usu obelisc.*, p. 296), qui identifie le nom de *Ménès* avec celui du *Mantus* étrusque, nous fournit un rapprochement nouveau, qui vient à l'appui de l'origine égyptienne de tout ce mythe, et achève de nous montrer, dans *Minos* et *Rhadamanthe*, deux personnifications distinctes d'un même personnage, et une copie de l'Osiris égyptien, roi sur la terre de son vivant, roi et juge des enfers après sa mort. Ces ressemblances, qui ne sauraient être fortuites, ajoutent un plus haut degré de probabilité à l'opinion qui regarde comme importée de l'Égypte une partie des éléments de la civilisation et de la religion de la Crète. Mises en regard des analogies plus nombreuses que l'ancien culte de l'île offre avec les cultes de l'Asie occidentale, elles donnent à penser que la religion de la Crète s'était formée, à son origine, d'un mélange d'éléments égyptiens et phénico-phrygiens, si elle ne datait pas d'une époque à laquelle ces éléments, encore confondus en une croyance commune, n'avaient point donné naissance à des cultes distincts.

(A. M.)

NOTE 8. *Sur le caractère mythique de Thésée, sa légende et les monuments qui s'y rapportent.* (Chap. III, p. 497, 506 sqq.)

M. Creuzer semble vouloir réduire de beaucoup, dans le mythe de Thésée, la part de l'humanité et celle de l'histoire. Le héros législateur, dont la vie sert en quelque sorte de préface au beau livre de Plutarque, lui paraît un symbole du soleil revenant des sombres demeures, pour éclairer le monde. La légende du Minotaure n'est qu'une figure des influences sidériques auxquelles la terre est soumise. Nous admirons sincèrement M. Creuzer et la haute portée de ses vues, de ses rapprochements mythologiques; mais nous regrettons aussi la facilité avec laquelle il admet, comme éléments fondamentaux des mythes, certaines combinaisons calendaires ou astronomiques d'époques plus ou moins récentes, qui tendraient presque à ramener dans la science les hypothèses discréditées de Dupuis.

Peu de critiques ont partagé les idées trop exclusivement symboliques, et quelquefois arbitraires, de l'illustre savant sur la fable de Thésée, bien qu'il ait, là comme ailleurs, il faut le reconnaître, élargi la route, agrandi le champ de l'interprétation.

Ouvrons Böttiger (*Vasengemälde* I, S. 135): nous y verrons que, habile, ingénieux archéologue, mais mythologue superficiel et d'un évhémérisme désormais suranné, il compare Hercule et Thésée aux chevaliers errants, redresseurs de torts et pourfendeurs de géants de l'Europe chrétienne. La punition de Sinnis ou de Procruste présente un sens des plus moraux. Frapper les imaginations, c'était surtout ce qu'on souhaitait dans ces légendes; on voulait, par des fables ingénieuses, faire comprendre à de petites peuplades, encore à demi sauvages, que les dieux détestaient la violence et la cruauté, et qu'ils punissaient tôt ou tard ceux qui s'en rendaient coupables. Si nous consultons le dernier ouvrage du même auteur, publié

vingt-huit ans plus tard (*Ideen zur Kunst-Mythologie*, 1826, I, S. 333 sqq.), nous le retrouvons dans les mêmes principes. Le vainqueur du Minotaure représente un apôtre de l'humanité, qui renverse, afin d'y substituer un culte moins inhumain, l'autel de Cronos, la divinité phénicienne adorée à Cnosse, autel arrosé du sang des jeunes Athéniens. Du reste, cette fable n'est qu'un emprunt fait à la légende d'Hercule; car Thésée n'est que la copie d'Hercule (ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς), et, pour en être convaincu, il suffit de se rappeler le mythe de Busiris, qui aimait à s'entourer, comme le Minotaure, de cadavres humains.

Les appréciations d'O. Müller, esprit plus pénétrant et plus sagace, sur Thésée, ne sont qu'une application de son système sur le développement des idées religieuses par les migrations des races. Selon lui, ce héros fut introduit dans le cycle mythique de l'Attique par les Ioniens, idée fort juste, adoptée aujourd'hui par la plupart des critiques, qui s'accordent à identifier Thésée avec l'histoire de cette grande tribu. (Cf. Wachsmuth *Alterth.*, I, 16, 22; Pauly, *Real-Encycloped.*, verb. *Ionia*; Stephani, *der Kampf zwischen Theseus und Minotauros.*) Nul lien, comme le remarque judicieusement O. Müller, ne rattachait Égée et son fils aux primitives divinités d'Athènes, Minerve et Vulcain; tout indique, au contraire, qu'ils tenaient de très-près à Neptune, le dieu protecteur des Ioniens et de leur confédération. Poseidon prenait le surnom d'Αἰγαῖος, ou d'*Ægeus*, c'est-à-dire de *dieu des vagues*, épithète qui nous met en présence d'Égée, et nous donne à croire que ce personnage était tout simplement, s'il est permis de le dire, une doublure terrestre du dieu des mers. De là vient que Thésée eut deux pères : l'un parmi les dieux, l'autre parmi les mortels, et que le huitième jour du mois réservé à Neptune lui fut consacré. Ces idées étaient tellement répandues dans la haute antiquité, qu'avant l'époque où les Éoliens établirent le culte de Mélicerte à Corinthe, Thésée était réputé le protecteur des jeux Isthmiques, honneur qu'il méritait à bon droit pour avoir purgé les routes

d'Athènes et de Trézène des brigands qui s'emparaient des victimes amenées dans l'isthme. On retrouve le souvenir de cette croyance dans les légendes de Sinnis, de Périphétès, de Sciron et de Procruste; on le retrouve aussi dans le privilége accordé aux Athéniens, à une époque reculée, d'occuper certaines places durant la célébration des jeux.

Les motifs sur lesquels se fonde O. Müller pour rapprocher Égée de Neptune, ont été critiqués par M. Ludolphe Stephani (*ouvr. cité*). Ce savant, auquel on ne saurait refuser d'avoir étudié avec beaucoup de soin le mythe de Thésée, conclut comme le célèbre antiquaire de Göttingue, mais en s'appuyant sur d'autres inductions. Il pense, en résultat, que le nom d'*Égée* fut un nom ethnique, indiquant un habitant de la ville d'*Æges* en Achaïe, comme celui de Platæeus, par exemple, un habitant de Platée. Dans cette hypothèse, Thésée, le fils de l'habitant d'Æges, du dieu protecteur de cette ville, de l'Égialée et des Ioniens en général, prédécesseurs des Achéens dans ce pays, personnifierait lui-même, à Trézène, les diverses migrations de la race ionienne à travers le continent grec, durant l'épaisse nuit de l'époque mythique. Mais revenons à O. Müller.

Ce qui étonne de l'auteur des *Doriens*, c'est qu'après avoir cherché à établir l'existence d'une étroite relation entre Thésée et Neptune, il veuille faire, du culte d'Apollon, l'élément dominant dans la légende de notre héros. Que trouve-t-il au fond de cette terrible histoire du Minotaure? Une coutume religieuse des Athéniens, qui envoyaient tous les neuf ans, au temple d'Apollon à Cnosse, en qualité de hiérodoules, sept jeunes filles et sept jeunes gens. Ces nombres symboliques ont singulièrement frappé l'attention de Müller, et il les explique à sa manière, en les rapportant à la religion de l'Apollon dorien, religion qu'il met un peu partout, il faut l'avouer : car il l'aperçoit dans le culte de Bacchus et d'Ariadne à Naxos, et jusque dans la fête des Oschophories. Il se sert du même procédé, quand il veut remonter aux rapports primitifs de la Crète et de l'Attique. On racontait que la colère

de Minos contre les Athéniens avait eu pour cause la mort de son fils Androgée, tué lorsqu'il se rendait à Delphes. Müller en profite pour reconnaître dans cette tradition l'origine de ces rapports et de la liaison qui existait entre les légendes religieuses des deux pays.

M. Hoeck, dont le nom est cité plus d'une fois dans ces Éclaircissements, s'élève (*Kreta*, II, S. 116) contre un système aussi exclusif. Comment Apollon serait-il ici le dieu qui réunit l'Attique à la Crète, lorsque nulle part en Crète on ne voit Thésée en rapport avec Apollon? Si vous réduisez tout simplement à une députation solennelle, à une théorie en l'honneur de ce dieu, ce que la tradition rapportait du Minotaure, vous vous mettez dans l'impossibilité d'expliquer les particularités les plus saillantes de cette fable. Ce nombre symbolique de neuf années, indiqué pour l'échéance du tribut, se rattache au culte de la lune. C'était tous les neuf ans que se célébrait la plus grande fête de la Crète. Vos idées peuvent être ingénieuses; mais à quoi bon recourir à l'Apollon dorien, lorsqu'il suffirait de se souvenir que Minos est un personnage sidérique? A quoi bon interroger les traditions de Delphes, lorsque vous aviez, dans le génie et la pratique de la religion crétoise, de si nombreux éléments d'interprétation?

Les opinions de M. Hoeck tendent, comme on le voit, à se rapprocher de celles de M. Creuzer. La légende de Thésée lui paraît reposer en grande partie sur les rapports des phénomènes célestes avec l'agriculture, rapports dans la connaissance desquels la Crète aurait singulièrement aidé à l'éducation d'Athènes. Remarquons, dit-il, que c'est pour mettre un terme à la famine qui désolait l'Attique ou même la Grèce, que les Athéniens consentirent à payer le tribut du sang. Thésée fut agriculteur avant d'être législateur. A son retour de Crète, il institue des fêtes de semailles et de moissons; ces fêtes sont connexes aux fêtes de Cérès et de Bacchus. Quant à la légende du Minotaure, elle prouve que l'on savait en Attique quelque chose du culte homicide du soleil en

Crète, et là se trouve le germe de l'expédition de Thésée.

Nous devons constater toutefois que M. Hoeck adopte et même développe certaines parties du système d'O. Müller. A cet égard, il suffit de rappeler ce qu'il pense de l'arrivée de Thésée à Athènes. Il y voit le triomphe de l'hellénisme sur la barbarie pélasgique, et, comme il s'exprime, une époque solennelle dans l'histoire de la Grèce. On donna à cette époque un corps et un nom, et de là naquit Thésée, le premier et le plus grand législateur de l'antiquité.

M. Stephani, venu le dernier parmi les mythologues qui se sont spécialement occupés de Thésée, est un éclectique, qui adopte tous les systèmes en les modifiant. Comme tous les critiques modernes, il nie l'existence historique de Thésée; ce nom de *Thésée* exprime, selon lui, une idée générale, celle de *fonder* et d'*établir* (Θησεύς de θέω, θήσω, τίθημι). Thésée n'est donc qu'une pure abstraction, mais une abstraction réalisée par une race intelligente et brave. Aux Ioniens, maîtres de l'Attique, à ce peuple nouveau, il fallait un héros protecteur qui personnifiât ses victoires et ses institutions : ce héros fut Thésée. Ses combats multipliés, ses nombreuses aventures, ses amitiés mêmes, telle, par exemple, que celle qui l'unissait à Pirithoüs, symbole de l'alliance des Athéniens avec les Pirithoïdes, ne sont, à proprement parler, que la figure mythique de la politique d'Athènes et de son histoire religieuse dans ces temps reculés. Mais, à côté de cette idée, on en voit germer une autre plus générale, ou, pour parler le langage d'aujourd'hui, plus humanitaire, dont le point de départ, il est vrai, peut avoir été simplement le désir de créer un second Hercule. A ce titre, Thésée se montre le courageux et l'infatigable adversaire de toutes les individualités malfaisantes, l'ennemi des oppresseurs, des brigands, tels que les Sinnis et les Procruste. Ce sentiment se manifeste surtout dans la légende du Minotaure, légende comparativement récente, puisqu'elle ne remonte pas au delà de la 50[e] olympiade; légende tout athénienne, comme l'indique ce nom de *Minotaure;* légende enfin qui ne peut venir de la

Crète, puisque Thésée est le vainqueur. Quelques notions incomplètes, mises à profit par la vanité des Athéniens, sur le culte de Baal-Moloch dans cette île, Baal-Moloch, le dieu à la tête de taureau (point capital que M. Movers vient d'établir définitivement), voilà ce qui donna naissance à cette fable célèbre dont les principaux traits sont empruntés, du reste, à la légende d'Hercule : car, on ne peut le nier, le monstre qui décimait la jeunesse d'Athènes, ressemble singulièrement au fleuve Achéloüs pour la figure, et à Busiris pour la cruauté. Nous arrivons aux représentations figurées.

Plusieurs classes de monuments antiques fournissent de nombreuses représentations de Thésée. Son image se retrouve sur les bas-reliefs, les médailles, les pierres gravées, les vases peints, etc. Cette richesse n'a rien qui doive nous surprendre; peut-être même ne répond-elle point encore à ce que l'on serait en droit d'attendre : Thésée était le protecteur, le patron d'une ville puissante, d'une ville de génie, qui rendit des honneurs extraordinaires à un peintre et à un sculpteur [1], uniquement parce qu'ils avaient représenté les exploits de ce héros.

Au nombre des monuments qui rappellent ce souvenir de Thésée, le plus beau, le plus considérable, est le temple que les Athéniens lui avaient consacré. C'était, après le Parthénon, la merveille d'Athènes; c'est le mieux conservé de tous ceux de la Grèce; c'est ce qui faisait dire à Valère Maxime, interprète du sentiment général : *Detrahe Atheniensibus Thesea, multæ aut non tam claræ Athenæ erunt.*

Ce temple est un périptère d'ordre dorique. Il fut construit entre la 77ᵉ et la 80ᵉ olympiade. Il est de marbre pentélique, et décoré de sculptures ayant beaucoup de relief. Ces sculptures sont de la grande école de Phidias. Elles se composent de deux frises, l'une ornant le pronaos, l'autre le posticum du temple, et de dix-huit métopes à l'est et au sud de ce temple, magnifiques débris qui nous font plus vivement encore regret-

[1] Parrhasius et Silanion (Plutarch. *in Theseo*).

ter la destruction des deux frontons ornés de sept à huit figures, que malheureusement le temps n'a point épargnés. (Voy. τὸ Θησεῖον, Ath. 1838, note 63.)

Le combat des Centaures et des Lapithes se voit sur la frise du posticum, côté de l'ouest; celle de l'est du pronaos représente un sujet plus difficile à expliquer. On y voit un combat en présence de six divinités : dans ce combat, des hommes armés se défendent contre des hommes nus, qui lancent d'énormes quartiers de rochers. Stuart (III, p. 40) a vu, dans ce sujet, l'apparition de Thésée au milieu des Grecs de Marathon; Dodwell (*Trav.* I, p. 362), une gigantomachie; O. Müller (*Hyperb. römische Studien,* I, S. 276), le combat de Thésée et des Pallantides; un habile antiquaire allemand, M. Ulrichs (*Annal. dell'Institut. Archeolog.* XIII, p. 74 sqq.), la lutte entre Thésée, protecteur des Héraclides, et les fils d'Eurysthée. Cette dernière interprétation, habilement exposée par son auteur, a été rejetée par M. Hermann (*Götting. Anz.*, 1843), adoptée, sauf certaines réserves, par M. O. Jahn (*Liter. Zeitung*, 1843, S. 1167), et finalement défendue avec chaleur par M. Curtius (*Arch. Zeitung*, 1843), qui s'est attaché à prouver, après M. Ulrichs, et contre une autorité fort grave en matière de topographie athénienne, contre M. Ross, que la dénomination vulgaire de temple de Thésée était parfaitement légitime, et qu'il n'y avait aucun motif bien fondé pour reconnaître dans cet édifice un temple de Mars.

Nous avons dit que dix-huit métopes ornaient l'entablement du temple de Thésée. Dix dans ce nombre représentent les travaux d'Hercule, les huit autres reproduisent plusieurs exploits de Thésée. Voici quels sont les sujets qu'il est permis d'y reconnaître, malgré les dégradations qu'elles ont subies : ce sont les combats avec *la laie de Crommyon*, *Sciron*, *Cercyon*, représenté comme Antée, *le Minotaure*, *le taureau de Marathon;* et peut-être aussi, avec *Sinnis* et *Périphétès* (O. Müller, *Handb. d. Arch.*, § 412, 1). On ne trouvera pas extraordinaire, dit Stuart, que les travaux d'Hercule occupent une place si importante parmi les sculptures qui déco-

rent ce temple, lorsqu'on se rappellera le respect et la reconnaissance que Thésée avait voués au héros thébain.

L'admiration, la vénération profonde que le peuple athénien éprouvait à son tour pour Thésée, ont fait supposer avec beaucoup de raison au judicieux Millingen (*Annal. de l'Instit. archéol.*, IV, p. 199) que l'image du législateur d'Athènes, du héros national, ne pouvait manquer d'être reproduite sur les frontons du Parthénon. Aussi le reconnaît-il dans la troisième figure du fronton oriental, celle qui représente un jeune homme à demi couché sur un quartier de roc, et qui devait tenir une lance ou un javelot, selon la remarque du savant anglais. Il faut avouer, cependant, que deux opinions d'un grand poids combattent cette interprétation. La première est celle de Visconti : l'illustre antiquaire voit ici un Hercule (Mémoires sur les ouvrages du Parthénon, *Oper. var.*, III, p. 82); la seconde appartient à Bröndsted, si familiarisé avec la sculpture du Parthénon. Le savant Danois reconnaît Céphale dans ce beau jeune homme, Céphale, le favori de l'Aurore, tourné vers le char du Jour, sortant de l'Océan oriental (*Voyages et Recherches dans la Grèce*, p. XII).

On a cru aussi devoir donner le nom de Thésée à la magnifique figure couchée à l'angle gauche du fronton occidental. C'est du moins l'opinion du colonel Leake (*the Topography of Ath.*, 1821) et de M. Cockerell (*Ancient marbles of the British Museum*, part. VI, London, 1806). Mais cette dénomination est aujourd'hui généralement rejetée, et tous les antiquaires s'accordent à voir avec Visconti, dans ce fragment, le plus beau peut-être entre tous ces inappréciables débris, l'image de l'Ilissus.

On nous reprochera peut-être de trop insister sur ces détails. Mais il ne s'agit de rien moins que de savoir si l'on n'a point oublié Thésée dans la sublime décoration architecturale du grand sanctuaire national de l'Attique, conçue, comme on l'a justement observé, aussi bien sous l'influence des traditions religieuses et historiques que du sentiment du beau.

Un antiquaire, artiste plein de talent et de goût, M. de Stac-

kelberg, a cru reconnaître le héros sur la frise du temple d'Apollon à Phigalie, où l'on voit le combat des Centaures et des Lapithes (*Apollo Tempel*, etc., p. 75 sqq.), opinion d'autant plus plausible que le sculpteur athénien paraît s'être attaché à représenter ici les mythes de son pays. Si l'on admet l'interprétation de M. de Stackelberg, il ne sera donc point impossible de retrouver l'image de Thésée sur trois monuments décorés sous l'inspiration de Phidias.

Après ces œuvres imposantes, nous n'avons, en fait de sculpture, que bien peu de choses à citer. Le reste se réduit à quelques bas-reliefs d'un travail médiocre. Tous les antiquaires connaissent celui que l'on remarque sous l'un des portiques de la villa Albani, expliqué par Winckelmann (*M. ined.*, 96), Zoëga (*Bassirilievi*, tav. 49), et tout récemment par M. Gerhard (*Beschreibung der Stadt Rom.*, III, 2, S. 558). Ce monument, intéressant du moins par le sujet, représente Thésée découvrant la chaussure et le glaive de son père en présence d'Égée et d'Æthra (*Pl. des Religions*, CXCVI, 696). Deux bas-reliefs votifs, avec des inscriptions, l'un du musée de Berlin (Gerhard, *Berlin's antike Bildwerke*, S. 126), l'autre apporté d'Athènes en 1840, par M. Lebas (*Annal. de l'Instit. archéolog.*, t. XVII, p. 244), nous font connaître le culte de Thésée sous un point de vue nouveau, celui de bon génie, ἀλεξίκακος et σωτήρ, et de protecteur particulier des familles et des individus.

Nous n'avons rien dit jusqu'ici des statues de Thésée, et le lecteur pourrait s'en étonner avec quelque raison. Mais nous devons déclarer que leur excessive rareté est pour les antiquaires aussi embarrassante que regrettable. Ainsi, par exemple, on ne peut citer qu'une statue en marbre de la collection Blondel, et tout porte à croire que ce monument représente un autre héros que Thésée (Clarac, *M. de sculpt.* Cf. Welcker ap. O. Müller, *Handbuch der Archæolog.*, § 412). Carlo Fea indique aussi (*Miscell.* I, p. 152) un groupe de Thésée et du Minotaure, mais sans faire connaître où se trouve ce monument. On pourrait reconnaître Thésée avec plus de certitude dans

une statuette en terre cuite de la collection de M. le vicomte de Janzé, et dont l'habile et consciencieux dessinateur du cabinet des médailles de Paris, M. Muret, possède un dessin. Le héros est debout, avec une chevelure longue et épaisse, ce qui le distingue d'Hercule : car, du reste, il est armé de la massue et couvert de la peau de lion.

Même disette dans les bronzes et les miroirs étrusques. Peut-être doit-on le reprocher aux antiquaires, qui ne se sont point assez appliqués à retrouver, dans la foule des figurines en bronze, l'image du héros athénien. Le musée du Louvre est en possession d'un spécimen assez curieux en ce genre, je veux parler d'un petit groupe en bronze d'un assez bon travail, qui représente le combat de Thésée et du Minotaure. Quant aux miroirs, on n'y trouve rien qui puisse faire supposer que les artistes de l'Étrurie se soient préoccupés de la Théséide, et l'opinion de M. Vermiglioli, qui a cru pouvoir reconnaître, sur un miroir étrusque, Thésée assistant à la mort d'Antiope, ne nous paraît pas assez bien établie pour nous faire changer de sentiment.

Fort heureusement les vases peints nous dédommagent, à certains égards, de ces fâcheuses lacunes. Dès l'année 1813, Millingen remarquait que les beaux vases de Nola offraient assez souvent des représentations du mythe de Thésée. Mais il attribuait cette particularité à l'origine athénienne de cette ville, fondée par une colonie de Chalcis (*Peintures de vases grecs*, p. 20, note 3; cf. *Un. Mon.*, p. 52). Quelque opinion qu'on ait adoptée sur la fabrication des vases peints, on est forcé de convenir, après les admirables découvertes de l'Étrurie, que les exploits du fils d'Égée plaisaient singulièrement à l'imagination des peintres céramographes, n'importe dans quelle contrée.

On connaît aujourd'hui certaines coupes où la plupart des victoires de notre héros se trouvent représentées. C'est comme une épopée en plusieurs chants. Au nombre de ces peintures, celle qui paraît mériter le premier rang par la variété des sujets et l'excellence de l'exécution, est une coupe inédite en la possession de M. Émile Braun (*Bullet.* 1846, p. 106; cf. *Arch.*

Zeitung, IV, S. 288). On voit, au fond de cette coupe, Thésée et le Minotaure entourés de six autres représentations placées dans l'ordre que voici : Sinis, la laie de Crommyon, Cercyon, Procruste, Sciron, et le taureau. Et, ce qui est assez remarquable, on retrouve à l'extérieur les mêmes représentations, mais dans un ordre différent. M. Gerhard (*Auserlesene Vasenbilder*, III, 3) voit ici tout un système. Il suppose que non-seulement un sentiment d'orgueil patriotique engagea les artistes athéniens à représenter dans le même cadre les hauts faits d'Hercule et de Thésée, comme on le voit sur le Théséion, et cela dans le but d'établir un parallèle entre le héros athénien et le héros thébain, mais encore que, pour donner en quelque sorte un pendant aux douze travaux d'Hercule, ils peignirent des coupes comme celles dont nous venons de parler.

Nous ne pouvons énumérer ici les nombreuses peintures de vases dont le seul combat de Thésée et du Minotaure forme le sujet. Nous n'en citerons qu'une seule, gravée dans les planches des *Religions* (CXCIX, 704), parce qu'elle reproduit la tradition d'une manière plus complète. Cette peinture décore un vase sicilien, l'ouvrage de *Taleides*, comme le porte l'inscription. On y voit Thésée enfonçant son glaive dans l'épaule du Minotaure, en présence de deux jeunes filles et de deux jeunes Athéniens.

De même aussi nous ne pouvons dire que quelques mots des autres circonstances de la vie de Thésée, reproduites sur les vases peints. Si nous voulions donner une monographie complète, ce qu'il ne nous est pas permis de faire en ce moment, il serait nécessaire d'observer un certain ordre chronologique, de prendre Thésée au début de sa carrière héroïque, et de le suivre jusqu'à la fin de sa vie. Parmi les vases qui se rattachent à ses premières années, nous citerons tout d'abord un beau cratère de Volci, où l'on voit Thésée prenant congé d'Æthra (Gerhard, *Auserlesene Vasenbilder*, III, *Taf.* CLVIII); la belle coupe de Codrus, qui nous montre la célébration des noces de Thésée et de l'amazone Antiope à Athènes, en pré-

sence d'Égée et de Médée (Em. Braun, *Teseo, Ajace e Codro*, Roma, 1843; cf. O. Jahn, *Archæol. Aufsätze*, S. 181), et le célèbre cratère sicilien de la collection de M. de Luynes (*Annal. de l'Instit. archéolog.*, V, p. 363), qui nous ramène également aux jeunes années de notre héros : car ce vase, selon M. Panofka, représente Thésée visitant Neptune dans son palais [1]. Nous citerons enfin, parmi les beaux monuments relatifs à cet ordre de faits, un magnifique vase de la collection céramographique de Sèvres, sur lequel on voit le héros vainqueur du taureau de Marathon.

Nous passerons sous silence plusieurs peintures de vases représentant le combat de Thésée et des Amazones, et nous renverrons le lecteur aux planches CXCVII, CCX, CCIII et CCIV des *Religions*, et à l'explication qui en est donnée; nous nous bornerons à réclamer l'attention pour la dernière de ces peintures, qui rappelle le revers du bouclier placé par Phidias dans les mains de Minerve. Thésée figure sans doute dans plusieurs compositions relatives au combat des Centaures et des Lapithes; mais il est assez difficile de le reconnaître parmi les combattants. Nous terminerons cette revue si incomplète des peintures de vases, en signalant deux monuments qui méritent à bon droit une mention toute spéciale. Le premier, aussi remarquable par la beauté de l'exécution que par l'intérêt tout particulier que nous offre le sujet, est une calpis de Volci, de la collection Dorow et Magnus, où l'on voit à la fois Thésée, Minerve, Bacchus et Ariadne, comme pour signaler l'alliance des mythes dionysiaques et des fables héroïques de l'Attique (Gerhard, *Rapporto Volcente*, p. 48). Le second est ce prodigieux vase de Chiusi, appelé vase *François*, du nom de son possesseur. Ce vase, que l'on

[1] Les avis sont partagés sur la signification de ce monument. M. de Luynes (*Description de quelques vases peints*, pl. XXII) reconnaît ici Vulcain chez les Néréides. M. Welcker (*Annal.* XII, p. 254) y voit Achille dans la grotte de Thétis. Enfin, M. Émile Braun (*Bullet.* 1847, p. 140) trouve, dans une œnochoé de Vulci, sur laquelle apparaissent Thésée et Neptune, la confirmation des idées émises par M. Panofka.

peut comparer à un vaste tableau d'histoire, et qui est, pour ainsi dire, la plus grande page de la céramographie, reproduit, dans une espèce de frise placée sur le col, le retour de Thésée à Athènes, après la victoire de Crète. (*Monum. de l'Inst. archéolog.*, 1848, t. IV, pl. LVIII.)

Il est intéressant de comparer à ces compositions, purement grecques, des monuments de l'époque romaine. Une des plus belles peintures d'Herculanum (*Religions*, pl. CXCVI, 705) nous montre Thésée environné de la jeunesse athénienne, qu'il vient de soustraire au Minotaure étendu à ses pieds. On connaît encore quelques œuvres d'art de la même époque, conçues dans le même esprit. De ce nombre est la mosaïque trouvée à Chieti, dans le siècle dernier, et publiée par le père Giuseppe Allegranza (*Opuscul. erud.*, pl. IV, n° 5), mosaïque dont on a découvert récemment deux répétitions à Pompéi (Schulz, *Annal.*, X, p. 152). La grande mosaïque de Salzbourg est tout un poëme, embrassant la suite des faits mythiques, depuis le moment où Thésée reçoit d'Ariadne le fil conducteur, jusqu'au jour où il abandonne la fille de Minos et de Pasiphaé (*Religions*, pl. CXCIX, 706, a-d).

La glyptique et la numismatique ont aussi payé leur tribut au héros athénien. Trois circonstances de sa vie ont été reproduites par les graveurs en pierres fines de l'antiquité. Une pâte antique du musée de Berlin (*Tölken*, S. 275, n° 179) peut être facilement rapprochée, pour le sujet, du bas-relief de la villa Albani cité plus haut. La belle sardoine du cabinet de Vienne, gravée par Philémon, représente Thésée sur le seuil du labyrinthe, regardant le Minotaure frappé mortellement. Enfin un célèbre scarabée étrusque, avec le nom de Thésée, ΘΕΣΕ, nous montre le héros dans les enfers ou dans les prisons d'Aïdoneus (*Religions*, pl. CCXV, n° 708).

La numismatique de Trézène et d'Athènes renferme également plusieurs traits du mythe de Thésée, déjà représentés sur d'autres monuments. On voit sur les médailles de Trézène (Millingen, *Ancient coins*, p. 64, pl. IV), comme nous l'avons déjà vu sur les vases, Thésée se séparant de sa mère

Æthra. Une autre médaille de la même ville peut être rapprochée, comme la pâte de verre déjà citée, du bas-relief de la villa Albani (Sestini, *Museo Fontana*, I, tav. II, n° 18). La numismatique athénienne a reproduit plus d'une fois l'image de Thésée combattant le Minotaure [1] (*Religions*, pl. CXCIX *bis*, 704). Enfin un autre monument de ce genre reproduit la tête du législateur athénien, caractérisé par la massue placée derrière l'épaule, et au revers par le bucrane, allusion au Minotaure ou au sacrifice du taureau. (*Religions*, pl. CXCIX *bis*, 704 *e*.)

Nous n'avons plus malheureusement la statue que Phidias avait faite pour Tarente, avec le produit du butin prélevé à la bataille de Marathon (Paus. X, 10, 1); nul doute que l'immortel artiste n'eût créé le plus beau type de Thésée. Malheureusement cette statue a péri avec une foule de chefs-d'œuvre. Mais si nous cherchons, à son défaut, à retrouver dans les monuments existants les traits les plus saillants de cette image héroïque, nous dirons que la stature de Thésée est plus élancée que celle d'Hercule, que ses cheveux sont moins courts, qu'il est représenté tantôt imberbe et tantôt barbu; qu'enfin, si la peau de lion et la massue peuvent le faire confondre quelquefois avec Hercule, souvent aussi la chlamyde et le pétase qu'il porte, à la manière des éphèbes, le font reconnaître, parmi les héros, pour la personnification brillante de la jeunesse athénienne. (E. V.)

NOTE 9. *Sur les traditions et les monuments relatifs à l'enlèvement de Proserpine, d'après les recherches de M. Welcker.* (Chap. V, p. 551 et suiv.)

Après avoir observé que le mythe de l'enlèvement de Proserpine, exposé tout au long dans Hésiode, ne se trouve point

[1] Il est à remarquer que Thésée combattant le Minotaure, sur les médailles de l'Attique, est toujours armé de la massue; tandis que, sur les vases, c'est le glaive qu'on lui met en main.

dans Homère, ou plutôt que quelques épithètes, quelques allusions détournées prouvent seulement que l'auteur de l'Iliade et de l'Odyssée en avait connaissance ; que Pamphus, le plus ancien des poëtes religieux, en fit l'objet de ses chants ; que l'hymne homérique, dont les traits principaux concordent si bien avec le récit d'Apollodore, renferme les plus anciennes traditions sur l'enlèvement de Proserpine ; que cet hymne, quelque opinion qu'on puisse avoir sur le lien plus ou moins étroit qui l'unit aux doctrines d'Éleusis, doit être, suivant toutes les probabilités, le chant sacré par lequel les mystères se trouvaient en contact avec la religion populaire et les traditions poétiques, M. Welcker donne une analyse de cet hymne, et termine cette première partie de son travail en signalant les tristes tentatives d'Ovide et de Claudien, qui, tous deux, ont rapetissé ce mythe, vénéré comme un dogme pendant des siècles, aux misérables proportions d'un récit érotique ou d'un conte milésien.

Les artistes grecs ont-ils représenté fréquemment ce sujet aux grandes époques de l'art ? Voilà la question que se pose ensuite M. Welcker ; et il se prononce pour l'affirmative en dépit du petit nombre de monuments cités dans les textes : car les nombreuses compositions reproduites sur les sarcophages, le sens qu'elles décèlent, et leur extrême richesse, ne lui permettent pas de croire qu'il en fût autrement. Ces compositions ont, en effet, un sens profond : tout s'y rapporte évidemment à la religion de la nature, et le caractère dramatique des chants sacrés s'y retrouve dans ce touchant spectacle d'une mère s'élançant sur les pas du ravisseur de sa fille. Ordinairement, entre les deux actes du drame, l'artiste place une scène d'un autre genre ; on voit Proserpine cueillant des fleurs. C'est une licence qui s'explique au point de vue de l'art, mais qui trouble l'ordre des événements mythologiques.

Ici M. Welcker explique que Proserpine est l'image du règne végétal, des fleurs et du printemps. Aussi fut-elle plongée dans les ténèbres de l'hiver au moment où elle prenait ses ébats aux clartés du soleil. Un trait bien marqué la distingue

de Cérès, qui exprime l'idée de la fécondité : car elle-même n'est que l'effet de cette fécondité. Il est vrai qu'elle symbolise aussi la force d'impulsion qui gît dans les profondeurs du sol ; à ce titre on peut voir en elle une déesse des morts. Le nom grec de *Perséphoné* était un surnom de l'antique génie de la mort, *Ker*. C'est sous ces couleurs qu'elle se présente dans Homère, où il n'est point question de doctrines secrètes ni de fêtes de la nature. Elle s'y montre si étroitement unie au terrible Hadès, qu'elle fait naître une impression toute semblable à celle qu'il produit sur les cœurs. Quand la pensée d'introduire la vie et la lumière dans l'empire de la mort eut pris naissance, la fille de Cérès se trouva tout naturellement assimilée à Perséphoné; car elle seule entre toutes les déesses avait le pouvoir de pénétrer dans les profondeurs de la terre. Hadès, ajoute M. Welcker, se vit dès lors modifié à son tour, et les noms d'*Eubuleus*, de *Iacchus* et de *Dionysus Chthonius* sont la conséquence immédiate de cette fusion. Le mythe du retour de Cora, qni remonte des profondeurs de la terre vers les cieux, prêtait trop à la doctrine de l'immortalité de l'âme pour ne pas avoir subi d'importantes transformations. Aussi, au lieu du sens physique qu'il avait eu précédemment dans les mystères, y reçut-il avec le temps une signification purement spiritualiste. Tel est le motif pour lequel nous voyons cette fable si fréquemment reproduite sur les sarcophages.

M. Welcker a décrit trente et un de ces monuments, parmi lesquels figurent au premier rang le sarcophage du musée Capitolin, celui du palais Barberini, les sarcophages des musées Pio-Clémentin, de la villa Medici, et enfin le sarcophage Borghèse, maintenant au Louvre. Nous ne le suivrons pas à travers de nombreux détails, que l'on ne peut étudier avec fruit que dans son livre; nous nous bornerons à rappeler ce qui se rattache plus immédiatement au texte des *Religions*.

Trois groupes, ou trois scènes différentes, se rencontrent presque toujours dans ces grandes compositions. La première nous offre Pluton sur un char, tenant Proserpine entre ses

bras, précédé d'Hermès, qui semble conduire les chevaux des enfers; la seconde nous montre Minerve, Vénus et Diane occupées à protéger Proserpine, ou bien l'aidant à cueillir des fleurs; dans la troisième, on reconnaît Cérès irritée, courant après le ravisseur de sa fille sur un char traîné par des coursiers ou des dragons.

L'importance de cette intervention des trois déesses, déjà signalée par M. Creuzer, qui y découvre l'identité primitive de Proserpine avec Diane et Vénus, n'a point échappé à M. Welcker. Voici comment l'illustre archéologue s'exprime à ce sujet :

Lorsqu'on n'envisage que d'une manière superficielle la présence de ces divinités sur les monuments qui nous occupent, on peut y voir un simple ornement poétique; toutefois, il ne faut pas oublier que Minerve, Diane et Vénus ne représentent pas toujours, comme dans la mythologie populaire, la vaillance, la virginité et les amours, et qu'il est très-possible qu'une signification plus élevée, plus religieuse, pleinement en rapport avec celle des autres personnages, se cache sous les séductions de l'art. Quand on ne retrouve pas les signes auxquels on reconnaît le plus habituellement ces déesses, ne peut-on pas supposer une certaine tendance à l'unité? Ne sait-on pas que des figures, diverses en apparence, n'expriment souvent au fond que les surnoms distincts d'un seul et même personnage?

M. Welcker, à cette occasion, blâme M. Creuzer de n'avoir pas suffisamment tenu compte des représentations des sarcophages, lorsqu'il s'est complu à chercher des rapports entre Proserpine, Minerve et Diane; il observe qu'un écrivain de mérite, Aléander, avait déjà signalé, d'après Aristote, le lien qui unit Minerve et la Lune, et par suite les relations de la première avec Diane et Proserpine; et non-seulement, ajoute M. Welcker, on honorait en commun Artémis et Cora, mais on leur adjoignait Athéné, se conformant en cela à l'antique croyance égyptienne, qui la plaçait parmi les divinités de la lumière. A Coronée, on lui rendait des hommages communs

avec Pluton, envisagé ici comme *Dis*, comme dieu de la lumière plongé dans les ténèbres (Strabo, IX, p. 698). A Delphes son image se trouvait à côté de celles d'Apollon et d'Artémis; toutes trois avaient été consacrées par les Phocéens. Et, du reste, si l'on ne rencontre point Athéné dans les plus vieux sanctuaires de Déméter, c'est que ces associations de divinités, se rapprochant et se confondant peu à peu, et qui ne sont au fond que la tendance invincible, ou, si l'on veut, le retour du polythéisme vers le monothéisme, datent d'une époque plus récente. Dans le temple de *Despœna*, près d'Acacésium en Arcadie, l'image de Diane se voyait debout à côté du trône de Cérès; elle était ceinte d'une peau de cerf, avait le carquois sur l'épaule, et tenait dans ses mains une torche et deux serpents (Pausan., VIII, 37). A Mégalopolis, on voyait les images de deux jeunes filles vêtues d'une tunique talaire, ayant chacune une corbeille de fleurs sur la tête, et placées devant les statues des grandes déesses, dont les proportions étaient colossales. On disait qu'elles étaient filles de Damophon, c'est-à-dire de l'Éleusinus ou du Triptolème local, et qu'elles avaient cueilli des fleurs avec Cora, comme, chez les Argiens, Chrysanthis, la vierge aux fleurs d'or (Paus. I, 14, 2). — Mais d'autres assuraient, au contraire (les théologiens du pays, τοῖς δὲ ἐπανάγουσιν ἐς τὸ θειότερον), qu'il fallait voir dans ces deux jeunes filles Athéné et Artémis. Ceci conduit M. Welcker à faire ressortir, par quelques exemples, les liens qui unissaient, aux Nymphes, Artémis et Athéné, dont la double relation avec l'eau et la lumière est si peu contestable. Du reste, il semble accorder aux Nymphes une importance qu'il explique par la réflexion suivante : L'ancienne théologie, dit-il, avait beaucoup de grands noms qui, pour nous, ne représentent plus rien; la valeur des dieux, s'il est permis de parler ainsi, est toute différente, dans les antiques traditions, de ce qu'elle devient dans les légendes de date plus ou moins récente.

M. Welcker remarque, en terminant, que cette trinité de déesses confondues en une seule, faisait partie des spectacles

saints offerts aux mystes à Éleusis. C'est dans ce sens qu'il faut entendre le vers de Claudien, qui fait paraître Hécate, dans les mystères, avec trois visages différents (*Hecate ternas variata figuras*, I, 227) : car il s'agit ici, selon toute apparence, des trois métamorphoses de Cora.

M. Guigniaut a déjà signalé, à la page 571 du texte de ce tome, quelques observations de M. Welcker sur l'intervention de Vénus, par lesquelles ce savant conclut l'intéressante dissertation dont nous avons essayé de donner une idée. Nous n'y ajouterons qu'un mot : c'est que M. Welcker reproche à M. Creuzer d'avoir invoqué le témoignage de Claudien pour justifier cette intervention, reproche qui peut paraître assez singulier après la citation qu'on vient de voir. Suivant le poëte latin, Vénus, pour mieux tromper Proserpine, aurait appelé à son secours Minerve et Diane. Or, dit M. Welcker, dans ces sortes de récits, comme dans la fable des amours de Pâris et d'Hélène, Vénus doit toujours être en avant. Dans le poëme du pseudo-Orphée (*Argonautica*, v. 1196), on retrouve une donnée semblable : ces vers,

> Ὥς ποτε Φερσεφόνην τέρεν' ἄνθεα χερσὶ δρέπουσαν
> ἐξάπαφον συνόμαιμοι ἀν' εὐρύ τε καὶ μέγα ἄλσος,

ne sont, suivant toute apparence, qu'une imitation maladroite de la poésie de Claudien. Peut-être même n'est-il pas impossible de trouver, dans ἐξάπαφον, une allusion au nom de *Paphia*; ce serait une sorte d'équivoque assez plaisante (trop plaisante selon nous), fondée sur une inversion de ce nom dont on aurait fait ἀπάφω. (E. V.)

Note 10. *De l'origine égyptienne du mythe de Proserpine.* (Ch. VI, p. 581, 590, 594.)

M. Creuzer fait dériver de la ville de Saïs une des principales branches du culte de Déméter, de Perséphoné et de Dionysos. Il s'est appuyé, pour établir cette opinion, sur les nom-

breuses analogies qui existent entre les deux déesses helléniques et les trois divinités égyptiennes, Isis, Hathor et Neith. Quoique ses rapprochements aient été parfois poussés un peu loin, on ne saurait se refuser à reconnaître qu'ils ont une assez grande vraisemblance. Les monuments égyptiens nous apprennent, en effet, qu'il existait la plus étroite affinité entre les trois déesses que nous venons de nommer; toutes trois sont des divinités mères. Neith joue, par rapport à Khem, le même rôle qu'Isis par rapport à Osiris. Isis est à la fois la mère, l'épouse, la sœur et la fille de ce dieu (Cf. Bunsen, *Ægyptensstelle in der Weltgeschichte*, I, p. 489, 509). De même que Hathor ou Neith, ou encore Net-pe, elle est regardée comme la mère et la nourrice des dieux (Bunsen, *ibid.*, p. 510). Déméter aussi se confond en certains points avec Proserpine, sa fille, tout comme Isis se confond avec Neith, sa mère. Proserpine est la reine des enfers, de même qu'Isis, et elle partage avec son époux, Dionysos, que les Grecs identifiaient avec Osiris, le gouvernement du sombre empire. Ce sont là des ressemblances assez significatives. Mais appartiennent-elles à la Perséphoné primitive des Grecs, ou ne faut-il reconnaître en elles que le résultat du mélange qui s'opéra, à partir du VIIe siècle, entre les mythes égyptiens et les mythes helléniques? Telle est la question qui se présente ici.

Il est d'abord à remarquer que les autorités sur lesquelles reposent toutes les assimilations de M. Creuzer, sont d'une date comparativement récente, et qu'aucune ne remonte aux premiers âges de la poésie hellénique. Dans l'ancienne religion de la Grèce, Perséphoné n'est point la déesse omnipotente de la nature, celle qui fait tout naître et tout mourir. Le nouvel époux qui lui est attribué dans des traditions plus ou moins récentes, Dionysos, est fort loin du sombre Hadès ou Pluton, et tout annonce qu'une modification profonde s'était alors opérée dans la légende de cette déesse. La concentration sur sa tête des attributs de la Lune, de Vesta, de Rhéa, de Diane, accuse une époque de syncrétisme. Ainsi les analogies que le caractère de Perséphoné peut avoir avec ceux

des divinités mères de l'Égypte, semblent se rattacher à une métamorphose du culte antique de Despœna. Or, ces analogies apparaissant précisément à l'époque où, sous l'influence des mythes sabaziens apportés de la Phrygie, la religion de la fille de Déméter prenait un aspect nouveau, il est naturel d'admettre que c'est à une importation connexe ou contemporaine des idées égyptiennes qu'il faut attribuer les ressemblances qu'a fait ressortir M. Creuzer. Déméter se confondit alors avec sa fille, et nous voyons par Hérodote que les Grecs de son temps croyaient reconnaître Dionysos et Déméter dans Osiris et Isis (*Voy.* la note suivante).

Ce qui vient encore à l'appui de ces considérations, c'est que, dans les mystères de Cérès, on honorait une triade divine composée de Dionysos, Déméter-Perséphoné et Iacchos, triade qui rappelle de tout point les triades égyptiennes, et en particulier celle d'Osiris, Isis, et Horus ou Harpocrate, c'est-à-dire Horus enfant. Toutefois, comme Iacchus, qui était identifié avec Zagreus et Sabazius, se rattache à la religion sabazienne, cette triade pourrait bien être, d'un autre côté, originaire de la Phrygie. Nous manquons de documents pour prononcer en connaissance de cause à cet égard. M. Creuzer a donné, des légendes des deux pharaons *Mycérinus* et *Rhampsinit*, une interprétation fort ingénieuse, mais qui n'apporte aucune preuve nouvelle à l'appui de l'origine égyptienne de Perséphoné. *Mycérinus* est le *Menkare* dont le colonel Vyse a découvert le cercueil (*Voy.* Ch. Lenormant, *Eclaircissements sur le cercueil du roi Mycérinus*). C'est le *Mencheres* de Manéthon, et le *Moscheres* d'Ératosthènes. Le surnom de *divin*, qui accompagne son cartouche (*Voy.* E. de Rougé, *Examen de l'ouvrage de M. Bunsen*, part. I, p. 66 et suiv.), n'est donné à aucun autre roi de sa dynastie (la IVe), et prouve qu'on l'honorait comme un dieu. Les rituels funéraires disent qu'il habite dans la sphère lumineuse du dieu-soleil. Sur son sarcophage, il est qualifié de *fils du ciel* et de *Net-pé*. Cette circonstance indique que son histoire se rattachait à la théogonie, et elle apporte une vraisemblance de

plus au caractère tout mythique de son histoire transmise par Hérodote. Quant à *Rhampsinit*, Champollion (*Lettre II*e *au duc de Blacas*, p. 98) et d'autres égyptologues (de Rougé, *ouvr. cité*, P. 2, p. 64) l'ont retrouvé dans *Rhamsès III* (*Hik pen*) de la XIXe dynastie, le *Remphis* de Diodore, qui succéda à *Kétès, le Set nakht* des cartouches égyptiens et le Protée d'Hérodote. Les inscriptions ne nous disent pas qu'on lui ait rendu un culte; mais dans ce que nous rapporte l'écrivain d'Halicarnasse (II, 122), on reconnaît que, conformément aux idées égyptiennes, le monarque avait été identifié après sa mort avec Osiris, le dieu-soleil. La descente de Rhampsinit aux enfers, ainsi que son retour, correspondent aux deux époques de l'année marquées par le sens différent de la déclinaison solaire. Cette assimilation est complétement d'accord avec ce que nous connaissons des mythes de l'Égypte sur la marche du dieu-soleil.

M. Creuzer a cru reconnaître, en outre, dans *Mycérinus*, le *Minos* des traditions crétoises. Ces deux rois offrent à ses yeux la personnification d'un type commun. Le fait n'est pas impossible; mais les ressemblances ne sont pas tellement frappantes qu'il ne puisse encore s'élever à cet égard beaucoup de doutes. Toutefois, l'origine égyptienne plus certaine de Rhadamanthe (voy. la note 7 sur ce livre) ajoute beaucoup de vraisemblance à la conjecture de M. Creuzer. Mycérinus, à ce que nous apprennent les monuments de l'Égypte, avait été déifié par la reconnaissance; c'est une analogie de plus qu'il a avec Minos.

Si ces rapprochements ont quelque valeur, il pourrait en résulter que des croyances égyptiennes auraient pénétré en Grèce, par l'intermédiaire de la Crète, antérieurement aux relations directes qui s'établirent entre l'Égypte et la Grèce. Mais, comme il est douteux que les plus anciennes légendes relatives à Perséphoné et à son enlèvement par Pluton se rattachent à la Crète, il ne s'ensuivrait pas que l'Isis égyptienne y eût été portée à l'origine, pour y revêtir la forme hellénique de Perséphoné. (A. M.)

NOTE II. *De l'hymne homérique à Déméter, en général, et de son rapport avec les mystères d'Éleusis, leurs rites et les dogmes qui pouvaient y être enseignés.* (Chap. VII, pag. 606, 608 et *passim.*)

L'institution des mystères de Déméter à Éleusis, rattachée à la légende symbolique du rapt de Perséphoné, sa fille, par Aïdoneus ou Pluton, légende indiquée déjà dans la Théogonie d'Hésiode [1], est le sujet de l'hymne célèbre qui porte le nom d'Homère, mais qui n'a guère d'homérique que ce nom et l'imitation heureuse des formes de l'épopée. J. H. Voss, le grand homériste, a terminé sa laborieuse carrière, en 1826, par une édition et une traduction en vers allemands de cet hymne, tant de fois commenté avant lui, depuis la découverte qui en fut faite à Moscou, par Matthæi, dans l'année 1780, et les premières éditions qu'en publièrent D. Ruhnken et Mitscherlich. Sans parler des travaux critiques ou exégétiques, suffisamment connus, d'Ilgen, de Matthiæ, de G. Hermann, de Franke, qui se sont occupés des autres hymnes homériques aussi bien que de celui-ci, Sickler avait donné antérieurement à Voss, et en 1820, une édition spéciale de l'hymne à Cérès, accompagnée, comme la sienne, d'une traduction métrique, et suivie d'un commentaire fondé sur les hypothèses les plus arbitraires et sur un système d'étymologies sémitiques qui ne lui a réussi ni là ni ailleurs. MM. Creuzer et Welcker, O. Müller et Preller, ont été plus heureux dans leurs appréciations et leurs explications, soit de l'hymne en général, soit des passages qui se rapportent spécialement à l'histoire des mystères et aux croyances sur lesquelles reposait le culte de Cérès et de Proserpine.

M. Welcker, en appelant de ses vœux, dès 1817 [2], la publication du travail annoncé de Voss, observait que, lors même qu'on devrait adopter la qualification d'*Éleusinien* qu'il

[1] V. 912-914.

[2] *Raub der Kora*, dans *Zeitschrift für alte Kunst*, I, p. 5 sqq.

avait d'avance appliquée à l'hymne en question, il y aurait toujours à se demander si cet hymne, d'un caractère en soi plus général, plus homérique, à proprement parler, n'aurait pas été simplement arrangé après coup pour Éleusis. Un autre problème que posait le même savant est celui de savoir dans quel rapport pouvait se trouver la forme poétique de l'hymne à Cérès avec la doctrine des mystères. Il inclinait à penser, comme M. Creuzer, que de tels chants, destinés évidemment à la récitation publique dans les fêtes de la déesse, devaient former un lien entre cette doctrine, réservée aux initiés, et la religion populaire. Du reste, il n'était pas moins frappé que notre auteur de l'art avec lequel le sens profond d'un culte fondé sur la divinisation de l'ordre périodique et providentiel de la nature se dissimule, sans disparaître, sous le charme du récit épique, où tout est mis en action, où tout prend les couleurs, les sentiments, les passions de l'humanité.

Un peu plus tard, Voss réalisait sa promesse et s'expliquait nettement, quoique succinctement, à la tête des Éclaircissements qui font suite à son texte et à sa traduction de l'hymne à Déméter. Selon lui, cet hymne fut composé pour les Éleusinies, quand les Eumolpides, d'origine thrace, eurent supposé à la fête antique de la déesse du blé un sens profond confié à des rites énigmatiques (c'est ainsi que Voss, dans sa double antipathie pour le symbole et pour le sacerdoce, qualifie le culte mystérieux d'Éleusis et en conçoit la formation préméditée). Le but en est de faire passer les nouveaux mystères comme des traditions divines, en y rattachant ce qu'il pouvait y avoir de mieux dans des légendes et des cérémonies nées successivement. L'auteur inconnu de ce chant religieux dut vivre peu après Hésiode, vers la XXXe olympiade, et probablement il était attaché au culte de la Déméter d'Éleusis. On le reconnaît pour un habitant de l'Attique, au grand nombre d'expressions locales mêlées à la langue courante de l'épopée d'Homère. Cet auteur ne peut donc être Homère lui-même, comme se l'imaginait Pausa-

nias; mais c'est un *Homéride*, si l'on entend par ce mot un chantre inspiré de la poésie homérique. Sa manière, en effet, ne cesse d'être homérique que lorsque le but sacerdotal exigeait impérieusement que la légende donnât le ton.

O. Müller, sans être aussi affirmatif sur des points de fait qui manquent d'autorité positive, penche au fond pour l'opinion de Voss, tout en la modifiant à la fois dans l'esprit et dans la forme. Quand même, dit-il [1], cet hymne ne renfermerait pas une invitation directe à la fête des Éleusinies, à la participation aux cérémonies des mystères, lorsqu'il appelle bienheureux ceux qui en ont été spectateurs, lorsqu'il annonce un sort misérable à ceux qui n'y ont point participé, nous ne saurions nous empêcher d'y reconnaître la main d'un chantre attique, familiarisé avec les rites des fêtes de Cérès, et que décèlent même nombre d'expressions marquées d'une empreinte attique et toute locale. L'antique légende sacrée des Éleusiniens s'y présente à nous sous sa forme pure et inaltérée, autant du moins que le permettaient les conditions prescrites au nom du goût par le génie de l'épopée.

L'hymne *homéridique* plutôt qu'*homérique* à Cérès aurait donc été, comme s'exprime ailleurs O. Müller [2], l'œuvre d'un chantre inspiré de la poésie d'Homère et initié dans les mystères d'Éleusis, et il fut composé vraisemblablement pour un concours de rhapsodes aux Éleusinies. Telle n'est pas précisément, au moins sur ce dernier point, l'opinion de M. Preller, qui, dans sa monographie sur Déméter et Perséphoné, a fait du même coup une histoire et une analyse critique aussi savantes qu'étendues de l'hymne qui nous occupe [3]. M. Preller, adoptant une conjecture mise en avant par M. Welcker dans son excellent livre sur le Cycle épique [4], pense

[1] *Geschichte der griech. Literat.*, I, p. 134.

[2] Art. *Eleusinien*, dans l'*Allgem. Encyclop. de Halle*, sect. I, t. XXXIII, p. 268.

[3] *Demeter und Persephone*, p. 65 sqq.

[4] *Der epische Cyclus*, S. 392, *Anmerk.* 637.

avec lui que l'hymne à Déméter, quoique entièrement fondé sur la légende d'Éleusis, dut être composé pour un concours de rhapsodes et de rhapsodes attiques, mais aux grandes Panathénées, où existaient des concours de ce genre, tandis qu'aux Éleusinies il n'y avait ni concours poétiques, ni place pour des chants d'un caractère épique et d'un tel développement. Aux Panathénées, la grande fête nationale de l'Attique, Déméter n'était pas moins célébrée qu'Athéné elle-même; car elle avait contribué avec elle à la civilisation du pays et au bonheur de ses habitants par les biens physiques et moraux qu'elle leur avait apportés, par le don du blé et par celui des mystères. Du reste, l'auteur inconnu de ce chant, à la fois épique et religieux, ne fut pas nécessairement un prêtre, comme Voss se l'était figuré, et les atticismes n'y sont ni aussi nombreux ni aussi certains qu'il l'imagine [1]. M. Preller penche au fond, quoiqu'il ne s'en explique pas clairement, pour l'hypothèse d'un hymne originairement tout épique, et en ce sens homérique, qui, d'un caractère d'abord aussi général que la légende même du rapt et de la recherche de Proserpine, aurait été après coup appliqué aux Éleusinies et mis en rapport avec les mystères, les rites et tout le culte local de Déméter. C'est ce qu'admet plus explicitement M. Eckermann, qui, dans son travail assez indigeste sur Perséphoné [2], ne se montre guère d'ailleurs que le pâle et faible copiste des recherches originales de MM. Welcker, Müller et Preller. De là, aux yeux de ce dernier, et de là surtout, les interpolations les plus graves que l'hymne à Cérès doit avoir subies, comme il en subit bien d'autres dans le cours d'une transmission prolongée et toute pratique, avant qu'il entrât dans la littérature et qu'il devînt partie intégrante d'un recueil d'hymnes plus ou moins analogues, décorés du grand nom d'Homère. La mention de la prairie de Nysa, comme scène de l'enlèvement [3], de cette Nysa de Carie, qui doit son

[1] *Cf.* Preller, *Beilage* 3, S. 381.

[2] *Allgem. Encyclop.*, sect. III, tom. XVII, art. *Persephone.*

[3] Νύσιον ἂμ πεδίον... ἀν' ἱμερτὸν λειμῶνα. Hymn. in Cerer., 17 et 418.

origine à Antiochus Ier, car il ne faut pas songer avec Voss à celle de l'Hélicon; quelques autres indices, et le récit d'Apollodore dont l'hymne, tel que nous l'avons, fait évidemment le fond, paraissent à M. Preller en placer la rédaction définitive entre l'époque d'Antiochus et celle de ce mythographe[1]. Il put alors prendre rang dans la collection des hymnes homériques, indiquée pour la première fois chez Diodore de Sicile[2], et où le trouva Pausanias. Et cependant il manque, aussi bien que l'hymne à Dionysus, dans le recueil de ces chants supposés d'Homère que les manuscrits ont transmis jusqu'à nous; circonstance qui donnerait à croire que ni l'hymne à Cérès ni l'hymne à Bacchus n'étaient généralement considérés comme homériques, et cela, selon nous, à raison du caractère même de ces deux divinités des mystères, longtemps étrangères à l'épopée.

Suivant la tradition recueillie par Pausanias[3], Pamphos, le premier hymnode de l'Attique, aurait, avant tout autre, composé un chant en l'honneur de la Déméter d'Éleusis, et ce chant, à en juger par les citations du périégète[4], offrait de fortes ressemblances avec notre hymne à Cérès, que pourtant Pausanias en distingue nettement, et qu'il attribue à Homère, quoique la version qu'il en possédait paraisse avoir été assez différente de la nôtre, si toutefois il n'a pas cité de mémoire, comme le conjecture M. Preller, et s'il n'a pas confondu les vers d'Homère avec ceux de Pamphos[5]. Dans tous les cas, ni ces ressemblances ni ces différences ne suffisent, à nos yeux du moins, pour autoriser l'hypothèse définitive et inattendue à laquelle semble s'arrêter M. Preller, savoir, que l'hymne de Pamphos et celui que nous avons

[1] *Demet. u. Perseph.*, p. 76 sqq.

[2] I, 15; III, 65; IV, 2.

[3] Pausan., VIII, 37, 6, coll. VII, 21, 3, et IX, 29, 3.

[4] Aux livres VIII, 37, 6, et IX, 31, 6, il faut ajouter I, 38, 3 et 39, 1. Cf. Preller, *Beilage* 3, S. 384.

[5] Cf. Pausan., I, 38, 3; II, 14, 2; IV, 30, 3, et VIII, 37, 6.

n'auraient été que deux différentes versions d'une seule et même œuvre du vieil hymnographe attique, reçues avec des variantes, d'une part dans un recueil fait pour les Lycomides, deux cents ans environ avant notre ère; d'autre part dans la collection des hymnes homériques, rédigée à peu près à la même époque, et que Pausanias avait dans les mains ainsi que ce recueil [1].

Quoi qu'il en soit de cette histoire en grande partie conjecturale de l'hymne à Cérès, au moins est-il certain que cet hymne, comme celui de Pamphos, était bien plus ancien que l'une ou l'autre de ces collections. Sans doute de beaucoup postérieur, et à Homère, et même à Hésiode, que Voss, au reste, fait trop récent, il a pourtant quelque chose du χνοῦς ἀρχαιοπινής, qu'y trouvait Ruhnken, et l'on y respire un lointain parfum de la poésie homérique, mêlé çà et là d'émanations venues du sanctuaire d'Éleusis, de traits, de formes, d'expressions manifestement empruntées, soit aux mystères, soit aux habitudes locales. Mais s'il est ancien, s'il appartient encore à la période épique de la poésie grecque par ses parties fondamentales, il en a d'autres, aux yeux de M. Preller, comme à ceux de Matthiæ, d'Hermann, de Franke, de bien d'autres, qui offrent des disparates plus ou moins fortes, plus ou moins étendues, avec les premières, sans compter les interpolations de détail assez nombreuses, que ces critiques se sont attachés à faire ressortir. Toutefois M. Preller, disciple de M. Nitzsch, est loin d'adopter l'opinion ultra-wolfienne d'Ignarra et d'Ilgen, qui ne voyaient dans l'hymne à Cérès, déjà bien assez mutilé par le temps, qu'une compilation de fragments d'époques diverses, sans liaison intime, sans unité originelle [2]. Pour lui, comme pour nous, cet hymne n'est dépourvu ni d'unité ni d'art, quoiqu'il ait été exposé à bien des vicissitudes dans le cours de sa transmis-

[1] *Dem. u. Perseph.*, p. 75 sqq.

[2] *V.* Ignarra ap. Ruhnken., p. 483 sqq.; Ilgen, *Hymn. homer.*, p. 499 sqq., coll. Matthiæ, p. 75 sqq.

sion, qui peut-être fut d'abord orale. Mais, tout en admettant telles ou telles interpolations partielles et de peu d'importance, manifestées par des répétitions, par des vers parasites, par des tours ou des expressions plus modernes, nous ne saurions approuver une analyse, qui l'est beaucoup trop, selon nous, et dont le résultat serait de ranger en masse parmi les additions faites successivement à l'hymne supposé primitif, non-seulement les vers 21 à 37, qui offrent plus d'une prise à la critique, mais des passages aussi graves, aussi caractéristiques, que ceux qui s'étendent du vers 190 au vers 211, et du vers 474 au vers 482. M. Preller essaye d'établir [1] que ces passages sont des intercalations rendues nécessaires par l'application qui, d'après lui, comme nous l'avons vu plus haut, aurait été faite de l'hymne originaire, et d'abord tout épique, au culte. Il y entrevoit la trace des développements successifs de ce culte, reflétés, pour ainsi dire, dans ces interpolations. Après la légende fondamentale du rapt de Cora par Pluton, impliquant la recherche de Cérès, sa colère et son retour final dans l'Olympe avec Proserpine revenue sur la terre, en vertu du traité conclu sous les auspices de Jupiter, les seules parties vraiment anciennes que M. Preller veuille bien reconnaître sont celles qui concernent l'accueil fait à Déméter par les filles de Céléus et dans sa maison, la nourriture de Démophon par la déesse, et l'ordre qu'elle donne de bâtir un temple en son honneur, quand elle se révèle à Métanire, après la faute de cette mère imprudente. Tout ce qui se rapporte de plus près aux mystères, à leurs rites, à leur institution même, aux cérémonies symboliques comme aux promesses et aux menaces qui y sont rattachées, tout ce qui s'écarte du récit purement épique de la légende, et tout ce qui, plus ou moins, porte une empreinte mystique, paraît à M. Preller ajouté après coup.

Quant à nous, qui, pas plus qu'O. Müller, ne consentons à nous appuyer sur des bases aussi chancelantes que celles

[1] Pag. 79-107.

sur lesquelles M. Preller fonde et son histoire et son analyse de l'hymne à Cérès; nous, qui aimons mieux le prendre comme M. Creuzer, quoique avec plus de circonspection que lui, dans la simplicité de nos impressions, nous pensons que cet hymne est à la fois *homéridique* et *attique*, et que, composé, dès l'origine, en vue des mystères d'Éleusis, par un poëte initié à ces mystères, il en est le monument le plus ancien et le plus authentique. C'est, selon nous, une vaine tentative, de vouloir y séparer l'élément épique et l'élément religieux, mystique; ces deux éléments sont unis l'un à l'autre comme le fond et la forme. Il n'y faut pas, d'un autre côté, non plus que dans la poésie homérique en général, chercher la parfaite conséquence et la suite régulière qui ne conviennent ni au sujet ni à l'époque. Ce qu'on prend, au point de vue de l'art plus réfléchi et plus correct des temps postérieurs, pour des répétitions, pour des redites, il n'y faut voir bien souvent que des corrélations, des correspondances dans le goût d'un art plus simple et plus naïf, quelquefois aussi des nécessités d'une composition, d'une récitation servies par la mémoire et calculées pour le chant. Quant aux disparates que l'on signale, ou elles sont dans l'essence même d'un récit à la fois épique et mystique, ou elles proviennent de traditions, de versions diverses de la légende que le poëte a pu combiner, qui déjà peut-être s'étaient amalgamées avant lui. Cette révélation successive et répétée de la déesse d'Éleusis enseignant son culte en personne, ces allusions de plus en plus multipliées, soit aux rites, soit aux dogmes de ce culte, aux spectacles, aux actes, aux promesses et aux espérances des mystères, à tout ce que nous connaissons d'ailleurs de leur nature et de leur esprit, ne font qu'augmenter notre confiance dans l'opinion que nous nous sommes formée de ce précieux document, de son caractère et de son but.

Ce qui vaut mieux, en effet, que toute cette critique de forme, assez stérile en résultats, c'est d'aller au fond de l'hymne à Cérès, c'est d'y rechercher, comme l'a fait M. Creuzer, comme l'ont fait, à son exemple, M. Preller lui-même et O.

Müller, les rapports aussi nombreux qu'essentiels de cet hymne avec les cérémonies accomplies dans les mystères (τὰ δρώμενα), les symboles qui y figuraient, et les dogmes qui y étaient révélés plutôt qu'enseignés (τὰ δειχνύμενα). Le premier point qui réclame notre attention à cet égard, c'est l'importance donnée au narcisse parmi les fleurs que cueille Proserpine [1]. Le narcisse, que la terre fait naître pour tromper la jeune déesse, est la fleur séduisante, enivrante, dout le charme funeste la livre aux mains du dieu des enfers, son ravisseur. Ainsi l'avait chanté Pamphos l'Athénien, avant Homère (c'est-à-dire l'homéride auteur de notre hymne), selon Pausanias [2]. Nous voyons, d'un autre côté, par Sophocle [3], que le narcisse était la couronne antique des deux grandes déesses d'Éleusis, des déesses chthoniennes. Tout nous porte à penser, et aussi bien la fable du beau Narcisse de Thespies, dans le voisinage, fable si habilement commentée par M. Creuzer [4], que c'était ici un symbole local, un symbole plein de sens, puisé dans les mystères de Cérès, originairement communs à la Béotie et à l'Attique. Voss y trouve un motif déterminant de placer la scène du rapt de Proserpine vers la Nysa de l'Hélicon plutôt que dans toute autre localité homonyme, ce qui n'est pas, comme on l'a vu plus haut, l'opinion de M. Preller, qui découvre dans ce passage de l'hymne une interpolation et une date à la fois. M. Creuzer, après beaucoup d'hésitations, semble revenir au sentiment de Voss, et O. Müller s'y range également [5], rapportant cette Nysa, la même que celle de Dionysos-Zagreus, le fils de Perséphoné, aux Thraces de Béotie, tribu identique avec les Thraces établis à Éleusis, sous Eumolpe nommé dans l'hymne, et qui y auraient transplanté la Déméter χρυσάορος

[1] Hymn. in Cerer., v. 8 sqq., coll. 429.

[2] IX, 31, 6.

[3] OEdip. Colon., v. 681.

[4] Cf. p. 384 sqq., coll. 544 sqq., *ci-dessus*.

[5] *Eleusinien*, dans l'*Allgem. Encyclop.*, p. 294.

ou *au glaive d'or* [1], appelée encore, chez Lycophron [2], ξιφηφόρος ou *porte-épée*.

Cérès, nommée ici Δηώ pour la première fois, avec une intention qui nous paraît manifeste, cherche sa fille pendant neuf jours par toute la terre, avec des flambeaux dans les deux mains [3], et le dixième, elle arrive à Éleusis, où elle se repose, où elle rompt son long jeûne en buvant le *cycéon* réparateur, dont elle a elle-même prescrit la formule. Ce sont là autant de points de rapport, mais non pas de correspondance rigoureuse, entre la légende si poétiquement développée par l'auteur de l'hymne, et les rites observés durant les neuf jours de la grande fête éleusiniaque. Les flambeaux donnés non-seulement à Déméter, mais à Hécate, peuvent être, en outre, comme l'observe M. Preller [4], une allusion à la nature de ces divinités chthoniennes et à leurs représentations mystiques. Iambé, qui, par ses plaisanteries, distrait la déesse de la morne douleur où l'avait plongée la perte de sa fille, personnifie, avec les vers ïambiques, les scènes comiques qui interrompaient le deuil, comme le cycéon rompait le jeûne des initiés, après la première partie de la fête, scènes communes d'ailleurs aux Éleusinies et aux Thesmophories [5]. Le *pannychisme* ou la veillée sainte semble indiqué aussi dans le passage où les filles de Céléus passent la nuit en prières [6], pour fléchir la nourrice divine qui a rejeté loin d'elle Démophon qu'elle voulait rendre immortel, et que la faiblesse de sa mère mortelle a frustré de ce grand bienfait. Cette nourriture de Démophon par Cérès, les moyens qu'elle emploie pour donner au fils de Céléus et de Métanire l'immortalité avec une éternelle jeunesse, les flammes par lesquelles elle le fait

[1] Hymn. in Cer., v. 4.

[2] Cass., v. 153, *ibi* Schol.

[3] Hymn., v. 47, 48. Δηώ vient de δήειν, *chercher,* plutôt encore que de δαίειν, *brûler*. Cf. p. 617 sqq. et 637 *ci-dessus*.

[4] Pag. 90 et note 32.

[5] Ici nommées Στήνια, et là Γεφυρισμοί.

[6] V. 292.

passer, et surtout l'honneur sans fin qu'elle prédit à son nourrisson même déchu, « d'une guerre, d'un combat terrible, que se livreront à jamais en son nom les enfants d'Éleusis [1], » ce sont là, comme l'a senti M. Creuzer, sous la forme mythologique et prophétique à la fois de la légende, des articles fondamentaux, soit des dogmes, soit des cérémonies symboliques des mystères, dont notre auteur peut avoir exagéré la portée, mais dont il a parfaitement saisi le sens général. Voss lui-même a compris que l'idée de la vertu purifiante du feu est mise en rapport avec la grande idée de l'immortalité, de la vie divine[2]; et M. Preller, tout en soutenant que cette immortalité promise par la déesse nourrice (Κουροτρόφος, comme Gê et Rhéa le sont également), n'est qu'une jeunesse éternelle, et non point l'immortalité de l'âme fondée sur son immatérialité, telle que nous l'entendons, est obligé de convenir que l'apothéose d'Hercule, mourant homme pour renaître dieu, dans les flammes du bûcher de l'Œta, va plus loin qu'une simple épuration des grossières particules de la matière [3]. Triptolème, au reste, fut, dans la suite, substitué à Démophon, et comme fils de Céléus, et comme nourrisson ou favori de Cérès. Mais la mémoire de Démophon, en qui O. Müller voit le contraste ou le pendant de Iacchus, ce nourrisson vraiment divin de Déméter [4], demeura attachée à une fête manifestement symbolique, si l'on en juge par la manière dont s'exprime Athénée [5], laquelle était célébrée à Éleusis en l'honneur du héros. C'était une *lithobolie*, c'est-à-dire un combat dont les acteurs s'attaquaient réciproquement à coups de pierres, comme dans la fête analogue de Trézène dont il est question chez Pausanias [6]. Est-ce là le combat périodique prédit par Cérès dans

[1] V. 265-267.
[2] *Hymne an Dem.*, *Erläut.*, p. 74.
[3] *Dem. u. Perseph.*, p. 111 sqq., et n. 86.
[4] *Eleusinien*, p. 295.
[5] IX, p. 406 D., coll. Hesych. *v.* Βαλλητύς.
[6] II, 32. Il est singulier que, dans son énumération des fêtes de ce

notre hymne, ce combat terrible que doivent à jamais se livrer entre eux, et pour Démophon, les enfants d'Éleusis? Il nous paraît, comme à O. Müller [1], qu'il n'y a pas lieu d'en douter, et qu'il ne se peut agir ici d'un événement historique, d'une guerre civile des Éleusiniens qui aurait éclaté sous le règne de Démophon, et dont la fête du Βαλλητύς, ou toute autre, n'aurait été que la commémoration, ainsi que le soutient M. Preller [2]. A plus forte raison, ne pouvons-nous y voir, avec Voss [3], une allusion à la guerre des Éleusiniens sous Eumolpe, contre les Athéniens sous Érechthée, et le contre-coup de cette guerre. Le combat symbolique et périodique dont il est question, et qui faisait partie, selon toute apparence, des jeux gymniques célébrés de toute antiquité à Éleusis, mais non pas précisément aux Éleusinies, quoiqu'en rapport avec elles [4], devait avoir pour fond une idée plutôt qu'un fait. Si maintenant cette idée doit être prise à la profondeur spiritualiste et mystique où la cherche M. Creuzer, et si la guerre dont il s'agit est la guerre en quelque sorte éternelle de l'esprit et de la matière, la lutte des deux principes qui se combattent en nous, lutte dont Démophon serait le symbole, c'est ce que nous ne voudrions certes pas affirmer, tout en reconnaissant que nous sommes ici sur le terrain et comme dans les lointains préludes du dogme des purifications successives de l'âme et de son immortalité.

Ce dogme déposé ainsi, mais lentement et imparfaitement développé dans les rites du culte de Cérès et de Proserpine, existait déjà en germe dans la légende de ces déesses, étroite-

genre (*Aglaoph.*, p. 679 sqq.), M. Lobeck, qui n'oublie rien, ait oublié le Βαλλητύς.

[1] *Eleusin.*, p. 281, coll. Creuzer et Hermann, dans les *Lettres sur Homère et Hésiode* (en allem.), p. 1-3.

[2] *Dem. u. Perseph.*, p. 109 sq. M. Preller, dans son article *Eleusinia* de la *Real-Encyclopädie*, p. 102, est revenu purement et simplement à l'opinion de M. Creuzer et d'O. Müller.

[3] *Hymne, Erläuter.*, p. 80.

[4] Schol. ad Pindar., Ol. IX, 150, et XIII, 155.

ment liée à ces rites comme à l'ordre même de la nature, comme à la vicissitude de la vie et de la mort, qui y alternent sans cesse l'une avec l'autre. Un autre dogme connexe, que M. Creuzer a très-bien fait ressortir, et qui est également indiqué dans l'hymne à Déméter [1], c'est la double destinée des âmes, le bonheur de celles des initiés, c'est-à-dire des élus, et le malheur de celles des non initiés. Ces scènes et les scènes mêmes de la légende, le rapt de Proserpine, les courses et le deuil de Cérès, étaient figurées, représentées aux flambeaux dans les cérémonies des mystères, et c'est là ce que Clément d'Alexandrie appelle le *drame mystique* d'Éleusis [2]. Mais terminons notre analyse du monument à la fois théologique et poétique qui, comme le dit Voss, devait servir, en quelque sorte de texte à ces représentations religieuses.

Cérès s'est révélée dans sa gloire après avoir paru dans son abaissement; mais elle n'en demeure pas moins éloignée de l'Olympe, dans le temple qu'elle s'est fait bâtir à Éleusis; elle n'en reste pas moins, privée qu'elle est toujours de sa fille, la Δημήτηρ ἀχαία, la *mater dolorosa*, qui, en sa qualité de pouvoir souterrain, refuse son concours au développement des germes et cause sur la terre une stérilité générale [3]. Il y a là, comme en d'autres passages, une allusion probable à d'antiques idoles qui représentaient Cérès sous ses divers aspects, et qui pouvaient figurer dans les cérémonies des

[1] V. 483-485.

[2] Protreptic., p. 12 Potter.

[3] Hymn., v. 303 sqq., coll. 40, *ibi* Voss, p. 21. Il voit, dans l'ἄχος de ce vers et dans bien d'autres de l'hymne, où se retrouve la même idée, sous des termes semblables et analogues, une allusion manifeste à cette Δημήτηρ ἀχαία, propre aux Géphyréens, identiques avec les Cadméens, et qui l'auraient apportée en Attique. Ce surnom, au reste, a été expliqué de diverses manières, comme on peut s'en assurer pag. 280, 620, note 1, et 785, not. 1, *ci-dessus*. M. Preller, après avoir combattu d'abord l'interprétation de Voss et de Lobeck, qui est aussi celle de M. Creuzer, y est revenu dans l'article *Persephone* de la *Real-Encyclop.*, p. 115, où il rapproche la Δ. ἀχαία de la *Ceres deserta* chez les Romains.

mystères. C'est en même temps une judicieuse remarque de M. Preller, que l'importance donnée à l'Olympe, séjour commun des dieux, d'où s'exerce leur action, laquelle cesse quand ils en sont éloignés, rentre dans le caractère épique et homérique de notre hymne, et en confirme l'antiquité [1]. Vient enfin le retour de Proserpine auprès de sa mère, mais après qu'elle a mangé la grenade, dont Voss nie mal à propos ici le sens symbolique, tout en rappelant que les femmes s'en abstenaient aux Thesmophories [2]. La pomme de grenade était un emblème naturel du mariage en même temps que de la fécondité et de la génération; aussi était-elle donnée à Junon, à Vénus, aussi bien qu'à Proserpine et à Cérès. Ici elle est le symbole, le gage sacré de l'union nécessaire, quoique temporaire, de la jeune déesse avec son infernal époux, auprès duquel elle doit revenir périodiquement, auprès duquel elle doit passer, d'après la convention garantie par Jupiter, ou plutôt d'après l'ordre prescrit, dès le principe, par le Dieu suprême, une des trois saisons de l'année, comme elle passera les deux autres auprès de sa mère et des autres divinités de l'Olympe. C'est Déméter elle-même qui le déclare dans ces vers remarquables que nous regrettons de traduire en prose, mais où le fond physique et calendaire du mythe perce l'écorce de la forme historique:

« Mais si tu as goûté quelque nourriture, tu retourneras dans les profondeurs de la terre pour y rester, chaque année, l'une de trois saisons, tandis que tu passeras les deux autres auprès de moi et des immortels. Quand, à l'heure embaumée du printemps, la terre se couvrira de mille espèces de fleurs, alors tu remonteras du ténébreux séjour, miracle égal pour les dieux et pour les mortels [3]. »

C'est là la descente (κάθοδος) et l'ascension (ἄνοδος) annuelles de Proserpine, consacrées par les mystères, et ratta-

[1] *Dem. u. Perseph.*, p. 115.

[2] Hymn., v. 373 sqq., coll. 413, et Voss, p. 108.

[3] V. 399-404.

chées par la légende mythologique, se fondant vraisemblablement sur une forme symbolique du mariage, au rapt de la jeune déesse en qui se personnifie si clairement la végétation du printemps, renaissante et florissante d'abord, puis, quand elle a donné ses fruits et quand, à la fin de l'été, les semences sont tombées sur la terre, se flétrissant et disparaissant dans son sein, pour reparaître, après l'hiver, à la saison nouvelle. M. Preller équivoque ici, fort mal à propos, sur les époques et sur le calendrier des Grecs [1]. Il est évident que l'auteur de l'hymne, ou la légende qu'il a suivie, se réfère au calendrier primitif et poétique, qui partageait l'année en trois saisons (les trois Heures), l'une qui était le printemps (ἔαρ ou ὥρα, la saison par excellence, la belle saison), la seconde embrassant l'été avec l'automne (ὀπώρα), sous le nom de θέρος, et la troisième, qui est l'hiver (χειμών), division rapportée par Eschyle à Prométhée, le premier observateur des levers et des couchers des astres [2], c'est-à-dire la première fondée sur une observation attentive de la nature et du ciel, dans le progrès de l'esprit humain. Les époques initiales de ces saisons, répondant à la marche de la nature et aux travaux de l'agriculture qui la suit, étaient représentées par les phases de la légende et sanctifiées par les fêtes de la religion, dans le culte de Cérès et dans le culte connexe de Bacchus, encore plus que dans tous les autres. Les petites Éleusinies se célébraient, aussi bien que les Anthestéries, dans le mois Anthestérion qui annonçait à la fois l'ascension de Cora et le printemps. Quant à la descente annuelle de la déesse aux enfers, qu'il ne faut pas confondre avec le premier fait du rapt, rapporté également au printemps, elle était célébrée à différentes époques, suivant les différents pays ou les formes diverses du culte de Déméter, et dans des fêtes qui embrassaient la période comprise depuis la moisson et la rentrée des fruits de la terre jusqu'aux semailles, de Scirophorion et de Hécatombéon en Pyanepsion. Dans la

[1] *Dem. u. Perseph.*, S. 119. Cf. O. Müller, *Eleusin.*, p. 291 et n. 60.
[2] Æschyl. Prom. vinct., v. 452 sqq.

Sicile, par exemple, qui tenait ses Démétries de Corinthe et de Mégare, la descente était rapportée à la fin de la moisson, et de même à Hermioné en Argolide, où les Chthonies étaient célébrées tous les ans en été [1]. De là probablement la version de la légende adoptée par les poëtes latins, qui faisait passer à Proserpine six mois sous terre et six mois sur la terre [2]. En Attique et à Éleusis, d'après notre hymne même, la descente de Proserpine, au contraire, était censée avoir lieu quatre mois avant son retour, par conséquent, à l'époque des semailles, voisine de celle de l'équinoxe d'automne, époque où les semences des plantes disparaissaient dans le sein de la terre, pour y devenir, par leur décomposition et leur mort, les germes d'une vie et d'une végétation nouvelles. La fête qui répondait le mieux à cet événement de la nature, transfiguré par la mythologie, était celle des Thesmophories, fixées du 11 au 13 Pyanepsion, comme les Anthestéries du 11 au 13 Anthestérion. Nous savons positivement que c'était à la fois une fête des semailles et une fête de deuil, ayant trait à la séparation de Déméter et de sa fille, telle qu'on la voit représentée sur les monuments [3], tandis que tout porte à croire que les rites secrets des Anthestéries, accomplis dans l'intérieur du temple par la femme de l'Archonte-roi et les quatorze *Geræres* ou Vieilles, se rapportaient au retour de Cora fiancée à Dionysos [4].

De même que les petits mystères concouraient avec les Anthestéries, de même il semble que la grande fête mystérieuse d'Éleusis devait être en rapport avec les Thesmophories. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'elle avait trait également à l'enlèvement de Proserpine, à sa descente aux enfers, aux

[1] Diodor. Sic. V, 4; Pausan. II, 35. Cf. Ebert, Σιχελ., p. 19 sq.

[2] Ovid. Met., V, 561 sq.; Fast. IV, 13, etc.

[3] *V*. pl. CXLV *bis*, 556, et l'explicat. p. 231 de notre tome IV.

[4] Cf., ci-après, les notes 17 et 19 de ces Éclaircissements, où sont reprises en sous-œuvre, ainsi que dans les notes 18 et 20, les principales questions concernant les Thesmophories, les Anthestéries et les Éleusinies grandes ou petites.

recherches et à la douleur de sa mère, comme en témoigne d'une manière éclatante l'hymne adressé à celle-ci, sans parler des scènes dramatiques mentionnées plus haut. Et cependant, quoique cet hymne indique, ainsi que nous venons de le voir, l'époque des semailles comme celle de la descente, il est certain que la solennité des grandes Éleusinies tombait dans le cours de la seconde moitié de Boédromion, ce qui a contribué à engager M. Preller dans son faux système, en lui faisant croire que cette fête se rapportait plutôt aux recherches de Cérès qu'à la disparition de sa fille. On pourrait ajouter, avec tout autant de vraisemblance, qu'elle se rapportait au retour et à la réapparition de celle-ci, parce que ces actes divers de la légende, nécessairement corrélatifs, étaient, par cela même, tous représentés dans la fête. Mais il n'en est pas moins vrai que les semailles et les idées qui s'y rattachaient furent, sous la forme que leur avait donnée la tradition des mystères, l'occasion et l'objet principal des Éleusinies, plus compréhensives d'ailleurs que les Thesmophories, et peut-être moins anciennes. Des rites, des usages consacrés viennent à l'appui de ce fait [1], et l'on peut conjecturer en outre que, si les Thesmophories préexistèrent, ce fut une raison suffisante d'avancer l'époque de la célébration des Éleusinies, sans rien changer du reste à l'intention de cette grande solennité.

Il suit, de ce que nous venons de dire, que des phénomènes terrestres, que les vicissitudes de la végétation, surtout de celle du blé, que la vie et la mort de la nature, dans sa perpétuelle alternance, faisaient le fond de toute cette mythologie et de toutes ces cérémonies mystiques. Mais ce fond

[1] *V.* le précieux fragment d'un rituel des sacrifices, dans Bœckh, Corp. inscript. gr., n° 523. Cf. O. Müller, *ubi supra.* Plutarque (ap. Procl. in Hesiod. Op. et D. 389, et in fragm. 23, tom. XIV, p. 301 Hutten) va même jusqu'à dire qu'il appert, des rites mystérieux d'Éleusis, que les anciens semaient avant le coucher des Pléiades, par conséquent en Boédromion.

n'était pas tellement physique, qu'il ne fût en même temps moral et métaphysique, qu'il ne se rapportât à l'homme et à sa destinée, aussi bien qu'à la nature et à son histoire représentée par l'histoire des dieux. Seulement, il se rapportait à l'un comme à l'autre d'une manière indirecte, énigmatique, symbolique, où les idées pures étaient confondues avec les faits sensibles, et les sentiments avec les images, où la religion parlait aux yeux pour arriver au cœur et à l'esprit. La vie et la mort de l'homme, et aussi bien sa renaissance, en un mot, la destinée humaine tout entière, comprise d'instinct encore plus que de réflexion, était ainsi mise implicitement en rapport avec les vicissitudes de la terre, avec les métamorphoses de la végétation, comme celles-ci étaient confondues symboliquement avec les aventures, avec les tribulations (πάθη), soit de Cérès, soit de Proserpine, et rattachées par elles à l'ordre supérieur du monde et à un événement divin qui l'aurait déterminé. C'est la forme plus ou moins nécessaire sous laquelle l'imagination religieuse, servie par le génie mythique et poétique, a l'habitude de présenter la relation des faits permanents, généraux, de la nature ou de l'esprit, avec la cause première, avec les lois providentielles et générales elles-mêmes de l'univers.

Voilà pourquoi, selon notre hymne même, et, quoi qu'en dise M. Preller [1], de tout temps, chez les Grecs, Proserpine fut à la fois le symbole divin de la végétation, de la vie de la nature, qui fleurit et qui meurt pour renaître à la face de la terre, et la reine des morts, qui vécurent sur cette terre, et qui doivent, à son exemple, revivre un jour d'une vie nouvelle. C'était là, sans aucun doute, le vrai, le final secret des mystères, et le sens de leurs augustes cérémonies, fondées sur la tradition et la légende, qui en rapportaient l'établissement à Cérès en personne, quand, pour la première fois, elle eut

[1] *Dem. u. Perseph.*, p. 10 sqq., où il distingue trop expressément, comme M. Welcker extrait dans la note précédente (p. 1091), la Proserpine homérique de celle des mystères.

retrouvé sa fille, quand, du même coup, la vie de la nature suspendue eut repris son cours, et que le solennel traité fut conclu entre les puissances du ciel et celles de la terre et des enfers :

« Alors s'avançant, elle montra aux rois législateurs, à Triptolème, au belliqueux Dioclès, au fort Eumolpe, à Céléus, le chef des peuples, les rites sacrés de son culte; elle confia la célébration de ses mystères aux aînées des filles de Céléus... ces mystères augustes, qu'il n'est permis ni de négliger ni de scruter, et qu'il ne faut pas non plus déplorer, car la suprême douleur des dieux commande le silence [1]. »

Et le poëte initié ajoute en son propre nom ces paroles, que d'autres initiés après lui, Pindare et Sophocle, Isocrate et Cicéron lui-même, répéteront à l'envi en les développant et les déterminant davantage, mais sans en altérer le caractère :

« Heureux celui des mortels qui a pu contempler ces grandes scènes ! Mais celui qui n'est point initié, celui qui n'a point participé à ces saintes cérémonies, est à jamais privé du sort qui attend le premier, même quand la mort l'a entraîné dans les sombres demeures [2]. »

Voss et d'autres ont remarqué avec raison que, bien que Triptolème soit nommé deux fois dans l'hymne à Déméter parmi les princes d'Éleusis, il n'est pas question de lui comme ayant le premier reçu de la déesse, puis communiqué aux peuples, de concert avec elle, le présent du blé. Tout au contraire, le blé est supposé préexistant en Attique, et le grand bienfait de Cérès, c'est l'institution de ses mystères par elle-même, avec le sens profond que révélaient leurs cérémonies et leurs mythes, en retour de l'hospitalité qu'elle avait trouvée dans la famille de Céléus. Telle est la vraie, l'antique tradition, certainement plus élevée et plus religieuse; l'autre, plus sociale et plus pratique, plus civile en quelque sorte, qui rattachait à l'institution de l'agriculture

[1] Hymn. in Cerer., v. 474 sqq.

[2] V. 483-485. Cf. le texte de ce tome, p. 621, 796, 868 *ci-dessus*.

et l'établissement de la société et tous les développements de la civilisation, paraît être d'origine plus récente, quoiqu'elle ait fait également partie de la doctrine symbolique d'Éleusis, dans la suite des temps. La première se fonde sur la légende du rapt et du retour de Proserpine, légende d'une nature générale, combinée avec celle de la venue de Cérès en Attique et de l'éducation du jeune Démophon. Elle implique, ainsi que les rites significatifs qui s'y liaient, tout au moins une vie nouvelle, sinon l'immortalité absolue de l'âme humaine; et les témoignages des anciens, échos des mystères mêmes, prouvent que ce dogme, quelque enveloppé qu'il pût être d'ailleurs, avait une portée morale, c'est-à-dire que dans les promesses faites aux initiés, au moins pour les temps postérieurs à notre hymne, les bons n'étaient pas confondus avec les méchants[1]. Ce n'est pas pour rien que Triptolème fut ajouté, après Éaque, aux juges des enfers[2]; il y représentait la croyance des mystères d'Éleusis, et les droits de la justice divine s'exerçant sur les initiés eux-mêmes. Mais ce qui n'est pas moins certain, c'est que d'autres dogmes relatifs, non plus à l'homme et à sa destinée, mais aux dieux de qui elle dépendait, comme l'ordre du monde en général, étaient révélés dans les mystères, ou plutôt par les mystères, par les rites et les légendes qui leur étaient propres. Les dieux y prirent eux-mêmes, et cela devait être, un aspect plus moral, et, rentrant les uns dans les autres, se concentrant, pour ainsi dire, ils tendirent de plus en plus vers l'unité. Voss l'a reconnu, aussi bien que M. Creuzer. Déjà, dans l'hymne à Cérès, quoique fidèle en apparence à la théologie homérique, cette déesse, après son abaissement, est singulièrement exaltée, et tous les autres dieux semblent graviter autour

[1] *V.*, par ex., dans Platon (de Republ., II, p. 363 C.), la μέθη αἰώνιος, ou l'*ivresse éternelle*, promise aux justes, d'après les hymnes de Musée et d'Eumolpe. Cf., dans Andocide (de Myster., § 31), la déclaration plus formelle encore des *peines* pour les méchants, du *salut* pour les bons.

[2] Platon. Apol. Socrat., p. 41 A.

d'elle; Jupiter, le dieu suprême, le père de Proserpine, les met en quelque sorte à ses pieds [1]. Elle-même, déesse de la terre mère, forme avec Rhéa, la mère céleste des dieux, avec sa propre fille Proserpine, reine des enfers, une sorte de triade qui n'a point échappé à Voss, triade à laquelle répond Hécate, cette fidèle compagne et de Cérès et de Proserpine, présente à la fois dans les trois mondes, et que d'autres compagnes de la jeune déesse, dans la prairie de Nysa, Uranie, Tyché, Styx, toutes trois filles du vieil Océan, reportent à l'origine des choses [2]. Dans ce même cortége figurent aux côtés de Proserpine, de cette vierge divine ravie aux enfers, les deux autres vierges divines, filles de Jupiter comme elle, Pallas, déesse céleste, et Artémis, déesse à la fois de la terre et des eaux, toutes trois en rapport secret avec la triple Hécate, toutes trois se rattachant à la lune par ses aspects divers. Il est plus que probable qu'Eschyle, ce hardi théologien de son époque, lorsqu'il faisait Artémis fille de Déméter, au lieu de Perséphoné, contre la croyance commune, avait en cela, comme en d'autres points encore, révélé la doctrine des mystères [3]. D'un autre côté, notre hymne même, par la bouche de Pluton, promet à Proserpine un empire universel sur la nature, sur tous les êtres qui vivent et se meuvent, qu'elle régira, qu'elle punira, quand ils l'offenseront, du fond des sombres demeures, à côté de son redoutable époux, le Jupiter infernal [4]. Il est évident que les deux déesses si étroitement unies (τὼ θεώ), la mère et la fille (Δήμητρος Κόρη), qui présidaient conjointement aux mystères, ten-

[1] V. 326 sqq.

[2] Hymn. v. 421 sqq., 441, 488 sq. Cf. Voss, *ibid.*, p. 120 sq. et 146.

[3] Herodot. II, 156; Pausan. VIII, 37, 3; Macrob. Sat. I, 18, l'expliquent autrement : mais cf. Zell ad Aristotel. Eth. ad Nicomach., III, § 17, p. 86; Haupt, Quæst. Æschyl., II, p. 97-100; Klausen, Æschyl. Theologum., p. 93 sqq.; et avant eux Fréret, Mém. de l'Acad. des inscript., tom. XXIII, p. 266. Lobeck (*Aglaophamus*, p. 76 sqq.) est d'une opinion complétement différente. *Voy.* p. 812 sq., *ci-dessus.*

[4] V. 365 sqq.

daient à se confondre l'une avec l'autre, comme elles se confondaient encore mieux par Dionysos-Zagreus, fils de Zeus et de Perséphoné, prenant ici la place de sa mère, et comme se confondaient eux-mêmes, dans cette alliance et dans cette paternité à la fois, le Jupiter du ciel et celui des enfers (Ζεὺς-Διὸς et Δίς). Poseidon aussi ou Neptune, on le sait, dans une légende mystérieuse de l'Arcadie [1], s'unissant à la Déméter-Érinnys, pour en avoir Despœna, qui est, selon toute apparence, Cora-Perséphoné identifiée avec Artémis-Potamia, parachevait ces combinaisons d'un syncrétisme original et primitif, élaboré dans les sanctuaires, remontant en principe aux conceptions sacerdotales du vieux culte des Pélasges, et fort différent du syncrétisme artificiel et bâtard des temps postérieurs.

Il est donc bien vrai, comme le reconnaît O. Müller [2] avec la sagacité pénétrante et élevée qui le caractérise et qui de plus en plus l'a rapproché du symbolisme de M. Creuzer, limité toutefois par une critique plus sévère, qu'il était dans le génie des religions mystiques de fondre, pour ainsi dire, ensemble les divinités du culte public, d'échanger leurs rôles, en un mot, de les identifier, en les dépouillant de ces formes plastiques, si nettes, si distinctes, qu'avait créées l'imagination des chantres populaires, et que les artistes avaient produites aux regards et définitivement fixées. Les hiérophantes d'Éleusis ne s'arrêtèrent point dans cette voie et ne s'en tinrent point à ce que laisse entrevoir déjà l'hymne à Cérès. Une tradition qui vient de là, sans aucun doute, nous apprend que Déméter elle-même était descendue aux enfers avec sa fille [3], et que cette mère de la vie développée à la face de la terre était devenue une divinité du monde souterrain. C'est

[1] Pausan. VIII, 25 et 37. Cf. C. F. Hermann, Quæstion. Œdipodear. ep. 3, p. 74 sq.; et le texte de ce tome avec nos notes et les monuments indiqués, p. 470 et 552 sqq., *ci-dessus*.

[2] *Eleusinien*, p. 294.

[3] Clem. Alex. Protrept., p. 14 Potter. Cf. Müller, *ibid.*, p. 272 et 294.

certainement ainsi que la concevait Hérodote, ce pieux et savant initié, quand il l'assimilait à l'Isis d'Égypte, et quand il l'associait à Dionysos identifié lui-même avec Osiris, le souverain et le juge suprême de l'Amenti [1]. En effet, Aïdès ou Aïdoneus, comme le nomme plus souvent l'auteur de l'hymne, qui semble par là se référer à la tradition de Dodone, ce dieu qui reçoit, qui absorbe tout (Πολυδέκτης, Πολυδέγμων), mais aussi qui rend tout, comme il rend Perséphoné; ce Jupiter souterrain (Ζεὺς καταχθόνιος), connu d'Hésiode aussi bien que d'Homère [2], et que le chantre d'Ascra conseille au laboureur d'invoquer en même temps que Déméter, la terre mère, pour obtenir ses dons; ce dieu terrible, inexorable de la croyance populaire, en devenant la source du renouvellement de la végétation et de la vie, devint par cela même la source de tous les biens, le dieu de la richesse, *Plouton* ou *Plouteus*, qui rappelle *Ploutos*, né des embrassements de Jasion et Déméter sur-le-champ trois fois retourné de la Crète [3], et il se rapprocha singulièrement de Dionysos, s'il ne fut pas, dès l'origine, identique avec lui, ainsi qu'il l'était pour les Orphiques [4]. O. Müller hésite à admettre que Hadès ait été positivement identifié avec Dionysos dans les Éleusinies, parce que Iacchus qui l'y représentait, et qui, du reste, n'est pas plus que lui nommé par notre hymne, ne paraît guère compatible avec l'idée du roi des enfers. Il reconnaît toutefois que ce jeune et florissant et bienfaisant génie des mystères, nourrisson de Déméter aussi bien que Démophon, et comme celui-ci, mais plus complétement, gage de la vie renaissant

[1] Herodot. II, 59, coll. 42, etc., surtout 123.

[2] Homer. Iliad., IX, 457; Hesiod. Op. et D., 465 sq.

[3] Homer. Odyss., V, 125 sqq., coll. Hesiod. Theog., 962 sqq., et notre hymne même, 491 sq., vers qui, du reste, nous paraissent, aussi bien que ceux dont se compose l'épilogue, sentir fortement le rhapsode. Les noms de Πλούτων, Πλουτεύς, se rencontrent d'abord chez les tragiques, qui peuvent les avoir puisés dans la tradition des mystères, à laquelle ils firent bien d'autres emprunts.

[4] Cf. p. 235 sq. et 534 du texte de ce tome.

du sein même de la mort, devait être en rapport avec le monde infernal; que, par conséquent, Zeus et Cora, donnés comme son père et sa mère, le sont au même titre que ceux de Dionysos-Zagreus, et l'un et l'autre en qualité de puissances chthoniennes, lui-même étant, du reste, qualifié de Dionysos souterrain [1]. Pour nous, tous les dieux des mystères, y compris Hermès, dans notre hymne le guide, mais ailleurs l'amant de Proserpine [2], se concentraient en un seul dieu, tour à tour père et fils, comme toutes les déesses et aussi bien Hécate, le pendant d'Hermès, rentraient dans Déméter et Perséphoné, la mère et la fille, identifiées finalement l'une avec l'autre. Dieux et déesses, créations flottantes de l'imagination, phénomènes mobiles et variables, se dessinant, pour ainsi dire, sur le fond permanent de la substance divine, s'étaient plus ou moins dès l'origine, même dans la mythologie populaire, rapprochés et mêlés entre eux, selon la loi de leur nature. Quand, dans les mystères, la pensée religieuse, provoquée de plus en plus par le contre-coup de la pensée philosophique, eut commencé à se replier sur elle-même, ils se confondirent toujours davantage, préludant ainsi au grand dogme de l'unité de Dieu, tandis que le dogme corrélatif de l'immortalité de l'âme se dégageait incomplétement des légendes et des rites symboliques, sous l'influence capitale du culte des grandes déesses, surtout de celle qui, descendue périodiquement aux enfers, n'en jouissait pas moins d'une vie et d'une jeunesse éternelles, comme devait en jouir lui-même le faible enfant des hommes, fortifié, purifié par les saintes épreuves de sa nourrice divine : Καί κεν ἀγήρων μιν ποιήσατο, ἀθάνατοντε, Εἰ μὴ [3]...

Les notes subséquentes développeront et éclairciront les points de l'histoire et de la doctrine des mystères d'Éleusis, que nous avons simplement voulu indiquer ou poser dans celle-ci, en leur donnant pour base le monument le plus an-

[1] *Eleusin.*, p. 295.

[2] Cf. notre tome II, p. 297 sq., 673 sq., et Lobeck, *Aglaoph.*, p. 1213.

[3] Hymn. in Cerer., v. 242 sq.

cien, le plus authentique et le plus précieux à tous égards, il faut le répéter encore une fois, qui en soit parvenu jusqu'à nous. Elles fourniront, nous l'espérons du moins, les preuves détaillées et aussi positives que le sujet le comporte, de toutes les assertions que nous venons d'avancer.

(J. D. G.)

NOTE 12. *Des Combats de taureaux, des* LUDI TAURII *et des* TAURILIA. (Chap. VII, p. 627 et 630 sqq.)

M. Creuzer, mû par la pensée de rattacher à une origine commune toutes les fêtes de l'antiquité dans lesquelles figuraient des combats de taureaux, nous paraît avoir un peu légèrement identifié avec les fêtes célébrées, soit en Thessalie, soit à Éleusis, les *ludi Taurii* ou les *Taurilia*. Festus nous apprend que les *ludi Taurii* avaient été institués sous Tarquin le Superbe, à l'occasion d'une contagion qui avait sévi sur les femmes enceintes, et qui était attribuée à l'influence funeste qu'avait eue sur les enfants qu'elles portaient la viande de taureau corrompue, qu'on avait vendue au peuple. Afin d'apaiser le courroux des dieux infernaux, on avait célébré des jeux dans le cirque de Flaminius, hors de la ville, de telle sorte que ces dieux, évoqués par ces cérémonies, ne troublassent pas de leurs apparitions les habitants de Rome. Ce sont évidemment ces mêmes jeux dont parle Tite-Live, quand il dit : *Per eos dies ludi Taurilia per biduum facti religionis causa* (XXXIX, 22). Varron nous apprend que ces jeux avaient lieu de la manière suivante. Des jeunes gens, avec leurs gymnastes, se prenaient par la main. Les premiers se tenaient sur des peaux de taureau, en s'appuyant sur les talons, et ils devaient s'efforcer de rester immobiles, quoique les seconds cherchassent à les entraîner. L'érudit latin avance même que c'était de cet exercice d'adresse que ces jeux tiraient leur nom de *Taurii*. Servius rapporte le même fait (ad II Æn., v. 140), sans nous donner

plus de détails. Nous ne voyons donc rien dans ces fêtes qui permette de les rapprocher de celles que nous avons sous les yeux en Grèce, et dans lesquelles on combattait des taureaux. Quant à la distinction que l'on pourrait être tenté d'établir entre les *ludi Taurii* et les *Taurilia*, elle nous paraît sans fondement. Nous voyons, en effet, que le nom qui était attribué à ces fêtes n'avait rien de bien fixe, de bien arrêté. Servius les nomme *Taurei*, Tite-Live *Taurilia;* dans un passage de Festus, autre que celui que nous avons cité (s. v. *Taurium*), ils sont appelés *Taurici*. Ces variantes nous sont une preuve, non de l'existence d'autant d'espèces de jeux qu'il y avait de noms différents, mais du peu de fixité que présentait le nom lui-même.

Nous ne nous prononcerons pas sur la question de savoir si l'usage des courses de taureaux, si populaire en Espagne, remonte aux Carthaginois, et doit être, par conséquent, rattaché au culte de Baal-Melkarth. C'est là une hypothèse pour laquelle les moyens de vérification nous manquent. Nous dirons seulement que si, au temps de Strabon, cet usage avait joui déjà de l'extrême célébrité qu'il a aujourd'hui, le géographe grec, si riche de détails au sujet de ce pays, en eût certainement parlé.

Abordons une dernière question, celle de l'origine des combats de taureaux en Grèce, sujet sur lequel M. Creuzer est revenu dans les additions au tome IV de la 3e édition de la *Symbolique*. Notre illustre auteur n'a fait que développer l'idée qui a été déjà exposée dans le texte des *Religions*. Un monument mithriaque, découvert à Neuenheim, près d'Heidelberg, lui fournit une preuve nouvelle à l'appui de l'origine assyro-perse qu'il attribue à ces combats.

A la partie droite de ce monument sont représentés des combats de taureaux, qui se lient à une suite de scènes d'épreuves et de consécrations du culte mithriaque, représentées sur la partie gauche. A la partie supérieure, l'on voit les puissances solaires et lunaires. Ces trois ordres de sujets

encadrent le sujet principal, qui est le sacrifice du taureau [1].

M. Creuzer conclut, de la réunion de ces scènes symboliques, qu'il existait une liaison étroite entre le culte de Mithra et les combats de taureaux. Il suppose que ceux-ci furent introduits de la Haute Asie dans l'Asie Mineure et en Phénicie, et de là à Thasos, Thèbes, Cypre, Rhodes, en Crète, à Malte, et jusqu'à Gadès. Ces combats demeurèrent toujours unis au culte de la divinité solaire, qui fut adorée sous les noms d'Héraklès, d'Hercule, de Djem, Djom, Som, Sem, de Sandon, et dont l'image prototypique se reconnaît, selon lui, sur les cylindres babyloniens, dans un personnage barbu tenant par les cornes deux taureaux [2].

Que Mithra, dompteur de taureaux, soit l'ancêtre de cet Hercule agraire, appelé par les Grecs Ἡρακλῆς βουζύγης, ἀροτήρ, ou encore de l'Hercule mangeur de bœufs, βουφάγος, βουθοίνας, c'est un point sur lequel nous ne pouvons nous étendre ici. Nous nous bornerons à remarquer que les rapprochements sur lesquels s'appuie notre illustre auteur, sont plus spécieux que solides. L'interprétation des types de la mythologie assyrienne est encore environnée de trop d'obscurités, pour que l'on puisse affirmer que les fêtes de la Thessalie eurent la même origine que les cérémonies mithriaques. On risquerait, en se laissant aller à de tels rapprochements, que la richesse de la mythologie hellénique rend toujours faciles, de tomber dans ces théories chimériques qui prétendent expliquer toute la Grèce par l'Asie occidentale, par l'Assyrie et la Perse. On sait que la présence du taureau sur les monuments grecs et romains, et sur ceux de ces contrées asiatiques, n'a pas été un des moindres arguments sur lesquels des érudits, très-ingénieux d'ailleurs, se sont appuyés à cet égard [3]. N'est-il pas plus naturel de donner à

[1] Fr. Creuzer, *Das Mithræum von Neuenheim*, Taf. II (Heidelb., 1838).

[2] Lajard, *Introduction à l'étude du culte de Mithra*, Pl. LI et suiv.

[3] Voy. les Mémoires de M. Lajard, *Sur les symboles du lion et du taureau*, dans le recueil de l'Acad. des inscript. et belles-lettres, nouvelle série, t. XIX.

ces combats une origine agraire et toute en harmonie avec le caractère primitif des cultes de la Thessalie et de la Béotie, que d'aller chercher à ces fêtes un point de départ si éloigné, sans parler du sens transcendantal, physique ou métaphysique, qu'on leur prête [1] ?

(A. M.)

Note 13. *Sur les antiquités d'Éleusis, et, en général, sur les édifices sacrés du culte de Cérès, en Attique.* (Sect. II, chap. I, p. 657 sqq.)

Lorsque les Éleusinies eurent été adoptées par les Athéniens, et que la célébration des fêtes de Déméter se fut partagée entre Athènes et Éleusis, la voie sacrée (ἱερὰ ὁδός) fut établie pour le service de ces fêtes, relia ensemble les sanctuaires qui en étaient le principal théâtre, et se couvrit elle-même d'édifices et de monuments de toute sorte, tellement que cette voie fameuse, et si courte pourtant, put fournir à l'historien voyageur Polémon le sujet d'un livre entier [2]. Pausanias, qui l'avait suivie, mentionne entre autres, en venant d'Athènes, après le passage du Céphise, et le lieu

[1] Sur les *Centaures* rattachés par plusieurs aux Ταυροκαθάψια de la Thessalie, il faut voir l'Addition aux éclaircissements du livre VII, p. 1029 sqq. *ci-dessus*. « Il n'en subsiste pas moins, dit M. Creuzer, relativement à l'origine des combats de taureaux, que, sur les bas-reliefs de l'Asie Mineure aussi bien que sur les pierres gravées, des êtres héroïques, pareils aux Izeds de la Perse, apparaissent, combattant avec des animaux merveilleux de toute sorte, comme aussi la loi des Perses imposait aux rois et aux grands l'imitation de ces êtres supérieurs; et c'est une observation à la fois juste et féconde, que les bas-reliefs de l'Asie Mineure (ceux de la Lycie, par exemple) marquent précisément le point de contact des symboles de la Haute Asie avec la sculpture grecque. » Cf. Raoul-Rochette, Examen du Voyage de Fellow, dans le *Journal des Savants,* juillet 1842. (J. D. G.)

[2] Harpocrat., *s. v.* ἱερὰ ὁδός, coll. Pausan., I, 36-38, et Preller, *Polemonis fragmenta,* p. 44; le même, *De Via sacra Eleusinia,* disp. I et II, Dorpat, 1841, in-4°; et Leake, *Topography of Athens,* 2e édit., vol. II, p. 134 sqq.

du figuier sauvage (ἐρινεός), où Pluton, selon la légende locale, était rentré aux enfers avec Proserpine, devenue sa proie, les temples positivement distincts de Triptolème, d'Artémis Propylæa, et de Poseidon Père, sur le territoire même d'Éleusis; puis la fontaine Callichoros, où, pour la première fois, dit-il, les femmes des Éleusiniens formèrent un chœur et chantèrent des hymnes en l'honneur de la déesse; enfin le champ de Raros (plutôt que Rharos; c'est le nom du père de Triptolème, suivant la tradition commune), le premier qui fut ensemencé, et l'aire de Triptolème lui-même, avec son autel [1]. Malheureusement le périégète, en approchant de l'enceinte du temple principal, est arrêté par un songe ou par un scrupule d'initié, qui lui défend de le décrire et d'en faire connaître l'intérieur. Vitruve, Plutarque et Strabon suppléent jusqu'à un certain point à son silence.

La fontaine Callichoros et la colline qui la dominait, le lieu sacré où Cérès cherchant sa fille s'était reposée, où l'avaient rencontrée les filles de Céléus, fut donc le premier siége de son culte en Attique. C'est là aussi que, d'après ses ordres mêmes, comme nous l'apprend l'hymne homérique qui lui est adressé (note 11 et pag. 1110 *ci-dessus*), s'éleva son premier temple, « au-dessous de la ville et de son mur escarpé (la citadelle), est-il dit, au-dessus de Callichoros, sur une colline qui s'avance [2], » description exactement conforme à l'état des localités; car cette colline est, en effet, celle où se trouvent les ruines des fondations de l'ancien temple, aussi bien que des constructions du temple nouveau qui lui succéda, et, parmi ces ruines, le village actuel de Lefsina.

Ce temple ancien, que le chantre de l'hymne à Cérès avait vu, selon toute apparence, et que les Doriens, au temps des Héraclides, avaient épargné, dit-on, fut ravagé coup sur coup

[1] Pausan., I, 38, et, pour l'orthographe du nom de 'Ῥᾶρος, Schol. ad Iliad., I, 56.

[2] V. 270, 297, *ibi* Ruhnken et Voss.

et ruiné par le roi de Sparte Cléoménès et par les Perses [1]. Restauré sans doute immédiatement, mais on ne sait jusqu'à quel point, pour le service plus que jamais obligé des déesses qui avaient pris une part active à la victoire des Grecs, il fut, plus tard, enveloppé dans l'enceinte sacrée avec ce nouveau temple dont les architectes de Périclès, à leur tête Ictinus, firent l'un des monuments les plus vastes et les plus magnifiques qu'ait produits en Grèce l'art religieux [2]. Le texte de Strabon laisse nettement distinguer, dans l'enceinte totale qui comprit alors les édifices consacrés aux mystères (τέμενος μυστικόν), le temple de Déméter Éleusinia, c'est-à-dire l'ancien temple rétabli, le plus révéré; et cette grande basilique, si l'on peut se servir ici de ce mot, le μυστικὸς σηκός, destiné plus spécialement à la célébration des mystères, et qui était capable de contenir autant de monde qu'un théâtre [3]. C'est là l'édifice célèbre, appelé encore τελεστήριον, μέγαρον et ἀνάκτορον, construit dans le style dorique, mais sans péristyle, et dont Vitruve atteste les vastes proportions (*immani magnitudine*). Dans la suite, sous Démétrius de Phalère, Philon, architecte renommé, le convertit en un temple péristyle, avec diverses modifications qui ajoutèrent à la grandeur et à l'effet du monument [4]. Plus tard encore, il est question d'un propylée que le Romain Appius Claudius Pulcher, contemporain de Cicéron et son prédécesseur dans la province de Cilicie, aurait bâti à Éleusis [5], et duquel devait être voisin le temple précité d'Artémis Propylæa [6]. Enfin l'empereur Antonin contribua aussi à l'embellissement des édifices d'Éleusis, dans la décoration desquels des peintures,

[1] Herodot. VI, 75, 79, et IX, 65, coll. Schol. Aristoph. Lysistr., v. 273.

[2] Vitruv., Præfat. libr. VII, p. 178 ed. Schneider; Plutarch., Vit. Pericl., cap. 13.

[3] Strab. IX, p. 395 Casaub.

[4] Vitruv., *ibid.*

[5] Cic. ad Attic., VI, 1, coll. 6.

[6] Ce ne pouvait être ce temple même, comme paraît le croire M. Preller, *Eleusinia*, dans la *Real-Encyclop.*, p. 88.

des tableaux paraissent avoir trouvé place avec le temps, car ils furent d'abord, du moins le temple d'Ictinus, dépourvus d'ornements [1]. Peu après commencèrent les dévastations dues à l'hostilité des chrétiens, et qui aboutirent à la ruine complète des monuments d'Éleusis par les Goths d'Alaric, instruments du fanatisme des moines [2].

Récemment, grâce au zèle de plusieurs voyageurs, tout ce qui pouvait être retrouvé par des recherches architectoniques faites sur place, à Éleusis, en attendant des fouilles plus complètes encore, a été retrouvé [3]. On a découvert au moins les murs de fondation des édifices mentionnés chez les anciens, édifices qui, comme ceux de Delphes, paraissent avoir été l'objet d'une destruction systématique, sans doute parce que c'étaient là, pour ainsi dire, les deux grandes citadelles du paganisme, de même que les cultes d'Apollon Pythien et de Déméter Éleusine en étaient les plus hauts développements. L'on s'est convaincu que le nouveau temple, le temple d'Ictinus, était bien la plus grande enceinte dans laquelle les Grecs, comme ils le disent eux-mêmes [4], pussent se trouver réunis sous un même toit, puisque les théâtres et les hippodromes n'étaient pas couverts. A la vérité, le temple d'Artémis à Éphèse et quelques

[1] Plin. H. N. XXXV, 11, 40, et Aristid. Eleusiniac., t. I, p. 421 Dindorf., coll. Vitruv., *ibid.*; Preller, *Dem. u. Perseph.*, p. 376, et Raoul-Rochette, Lettres archéol., I, p. 41 sqq., 166 sqq., 171 sqq.

[2] Aristid., *ibid.*, p. 422 sq.; Eunap. Vit. Sophist., p. 52, *ibi* Boissonad.

[3] Nous avons cité, dans le texte (p. 659, n. 4), les travaux de la Société des *Dilettanti* de Londres et l'ouvrage traduit et commenté par notre savant architecte M. Hittorf. Il y faut joindre les observations de M. Lenormant, dans les *Annales de l'Institut archéol.*, IV, 245 sqq., et les articles d'O. Müller (*Eleusinien*, dans l'*Allgem. Encyclop.*, sect. I, t. XXXIII, p. 285 sq.) et de M. Preller (*ubi supra*), dont nous avons beaucoup profité pour cette note, ainsi que du *Manuel d'archéologie* du premier, § 109, 5, dans l'édition de M. Welcker. Il n'est pas exact de dire, comme le répète M. Creuzer, que le grand temple d'Éleusis fut bâti en marbre pentélique. Le marbre, au contraire, paraît y avoir été épargné; en revanche, la pierre calcaire du lieu se trouve en abondance parmi les ruines.

[4] Strab. IX, p. 395 Cas., coll. Aristid. Eleusin., p. 453 Dindorf.

autres avaient une enceinte extérieure plus considérable; mais celui d'Éleusis les surpassait tous par l'étendue de la cella. Il consistait uniquement dans l'aire de celle-ci, entourée de murs, et dans le vestibule ou prostyle de douze colonnes doriques, qui fut ajouté par Philon. La masse entière de l'édifice avait 178 pieds 6 pouces anglais de largeur et 212 pieds 10 pouces de profondeur, qui laissent encore 179 pieds pour la cella, si l'on déduit la profondeur du prostyle, la largeur demeurant la même. La superficie intérieure, en retranchant 6 pieds pour l'épaisseur des murs, donne presque exactement en carré 167 pieds, par conséquent 27,889 pieds carrés anglais.

L'intérieur de la cella était coupé par quatre rangs de colonnes, non pas dans la direction de l'entrée, mais à angle droit avec celle-ci. Ces colonnes portaient le plafond. La seconde et la troisième rangée laissaient entre elles un plus grand intervalle, probablement pour le toit qui s'élevait en voûte, et où Xénoclès avait pratiqué une ouverture pour la lumière [1]. Le plan habituel de la construction hypæthrale ne pouvait s'appliquer à un temple dans lequel se passaient des scènes mystiques, qui devaient être éclairées artificiellement. Le fond de la cella se terminait immédiatement au rocher taillé en un mur perpendiculaire, qui servait d'appui au temple tout entier. Au-dessus de ce mur de rocher courait une étroite terrasse, laquelle cependant portait encore un petit temple, vraisemblablement une *ædes in antis*, qui, par un escalier taillé dans le roc, était en communication avec la cour environnant le grand temple. Plusieurs circonstances conduisent, en outre, à admettre que, sous la cella, existait une crypte basse, mais fort étendue [2]. Cet espace souterrain

[1] Τὸ ὀπαῖον ἐκορύφωσε, dit Plutarque, Pericl. 13, coll. Polluc. Onom. II, 54, et Lenormant, *ubi supra*, contre Hittorf.

[2] Les mots ἐν τῷ κάτω τεμένει, qu'Himérius emploie par une allusion évidente (Orat. 23, p. 780 Wernsdorf), sont décisifs à cet égard, comme le pense O. Müller.

était éminemment propre aux scènes sombres et terribles qui faisaient partie des mystères.

Ce temple, à la différence de tous les autres en Grèce, que nous sachions du moins, était entouré d'un double mur d'enceinte, évidemment en vue de le défendre plus sûrement contre toute profanation, n'étant d'ailleurs accessible qu'aux initiés, même en dehors de l'époque solennelle des mystères [1]. Dans les deux murs d'enceinte étaient pratiqués des propylées, les plus grands, imités de ceux de l'Acropole d'Athènes, appartenant à l'enceinte extérieure; les plus petits, d'une disposition fort singulière, à l'intérieure. Vers les petits propylées, on remarque dans le roc certaines ornières ou stries, qui doivent avoir servi à produire de certains effets, dont on ne peut, du reste, se former une idée claire [2]. Quoi qu'il en soit, les deux cours avaient, sans nul doute, leur usage dans les scènes du drame mystique des Éleusinies, où affluaient des milliers d'initiés que ne pouvait contenir la cella, quelque grande qu'elle fût, et où il est question des longs circuits qu'ils avaient à faire, des passages multipliés et périlleux qu'ils avaient à parcourir dans les ténèbres, ce qui semble indiquer que ces cours étaient momentanément couvertes [3].

Quant aux édifices d'Athènes qui se rapportaient au culte de Cérès, dont toutefois le centre et le but ne cessèrent pas d'être à Éleusis, son premier siége, on ne sait rien jusqu'ici de bien positif, ni sur l'histoire, ni sur la construction de l'*Éleusinium de la ville* [4]. Il datait à coup sûr de l'époque où la célébration des fêtes de Déméter se partagea entre

[1] On s'en assure par Pausan., I, 38, 6.

[2] L'interprète anglais des *Uned. Antiq.* pense ici à des machines destinées à produire des apparitions soudaines, et ce que nous appelons des changements à vue; mais voy. les objections de Hittorf, *ubi supra.*

[3] Cf. le texte de ce livre et de ce tome, p. 790 sq.

[4] Lysias c. Andocid., § 4; Xenoph. de Rect. equit., I, 1. Bœckh, Corp. Inscript., n° 71.

Athènes et Éleusis. Il était situé à l'angle N.-O. de la citadelle, vers l'Agora [1]. Il y avait, en outre, un sanctuaire particulier de Iacchus, τὸ Ἰακχεῖον, dans le voisinage de la porte du Pirée [2]; et il est enfin question d'un *temple de la Mère* à Agræ [3], qui ne peut être qu'un temple de Déméter destiné aux petites Éleusinies célébrées en ce lieu.

(J. D. G.)

Note 14. *Sur le fondateur des Mystères d'Éleusis.* (Sect. II, chap. I, p. 661 sqq.)

M. Lobeck a rassemblé, dans son *Aglaophamus* (lib. I, Epim. 1), tous les témoignages que l'antiquité nous fournit sur la fondation des mystères d'Éleusis et sur les personnages auxquels cette fondation est rapportée. Malheureusement le savant philologue semble avoir pris à tâche, par son scepticisme, de rendre stériles les recherches dans lesquelles il a déployé tant d'érudition. Une seule chose le frappe : la contradiction des témoignages, la discordance des dates, des généalogies, des lieux, et, en face d'un pareil désaccord, il déclare la critique impuissante pour discerner la vérité : *Rationes jacent*, écrit-il, *silet judicium, quid agant nesciunt.*

Nous ne nous dissimulons pas les difficultés, les obscurités qui enveloppent la question de l'origine des mystères d'Éleusis; mais nous ne saurions nous satisfaire du scepticisme de M. Lobeck, et nous ne le croyons pas complétement fondé. Vouloir appliquer la méthode sévère de la critique historique à la mythologie, c'est, selon nous, la plus vaine des tentatives. Car les moyens de contrôle auxquels cette critique a recours d'ordinaire lui font alors complétement défaut. Mais parce

[1] O. Müller sur Leake, *Topogr. v. Athen*, p. 456.

[2] Pausan., I, 2, 4; Plutarch. Aristid., 27; Alciphr. Ep. III, 59; Bœckh, Corp., n° 481.

[3] Clitodem. ap. Bekker. Anecdot., p. 327, 3. Cf. Preller, *Eleusin.*, p. 89.

que cette critique demeure impossible, se retrancher dans un doute absolu, c'est préférer l'obscurité aux rayons de lumière qui çà et là percent les ténèbres. Au milieu de ces contradictions de toute nature que M. Lobeck s'est tant attaché à faire ressortir, à travers ces innombrables variantes que nous offre la légende de chaque personnage, il y a des traits communs, des ressemblances qui ne peuvent être l'effet du hasard. Ces traits communs, ces ressemblances fournissent précisément les éléments qui permettent de discerner le caractère originel du mythe, de la légende. Ces témoignages contradictoires, par les points dans lesquels ils s'accordent, sont comme autant de foyers de lumière diffuse dont les interférences donnent parfois lieu à des clartés nettes, à des rayons lumineux qui dessinent le contour des objets. Nous avions besoin de cet exposé de la méthode ordinairement suivie par M. Creuzer, pour la défendre contre les attaques de M. Lobeck. Le savant professeur de Königsberg a rassemblé un nombre considérable de faits; puis, voyant, quand il essaye de les mettre en rapport, qu'aucun ne s'adapte exactement à quelque autre, il se borne à dire : *Hæc omnes chronologorum circulos conturbant.* M. Creuzer et son savant interprète, M. Guigniaut, ne poursuivent pas une concordance impossible; ils s'attachent aux analogies, ils cherchent les idées semblables, les indications de même nature que chaque récit renferme; puis, de ces idées, de ces indications, qui dérivent d'une même source, qui constituent le point sur lequel l'accord existe entre les divers témoignages, ils tirent hardiment des inductions qui deviennent la base d'interprétations au moins très-probables.

Non-seulement cette méthode a l'avantage d'être plus féconde que le procédé tout négatif de M. Lobeck, mais elle porte en elle-même un caractère tout aussi critique que celle qu'il a préférée. En effet, qu'on fasse la part aussi large qu'on voudra à l'imagination, à l'ignorance, au mensonge, dans ces traditions si diverses, dont les événements mythologiques en général, et la fondation des mystères d'Éleusis en particulier, sont l'objet; on n'en sera pas moins obligé de re-

connaître que, là où ces traditions arbitraires, inexactes, fautives, mensongères, se rencontrent entre elles, on a un indice suffisant de l'existence d'un fonds commun, d'un fait réel.

La possibilité d'appliquer la méthode de M. Creuzer aux données mêmes que M. Lobeck a réunies pour montrer l'impossibilité d'arriver, sur la question de l'origine des mystères d'Éleusis, à autre chose qu'au doute, sera la meilleure preuve à alléguer en faveur de cette méthode, et la réponse la plus décisive aux objections qu'on lui adresse.

Si nous groupons ensemble les témoignages recueillis par le savant philologue de Königsberg, nous reconnaissons qu'il y a entre eux accord sur les faits suivants : 1° Des Thraces viennent dans l'Attique et à Éleusis; 2° ils y soutiennent une guerre, soit contre les Athéniens, soit contre les habitants d'Éleusis même; 3° un personnage ou roi athénien sacrifie une ou plusieurs de ses filles à la Cérès-Proserpine, dont les Thraces apportent le culte; 4° l'établissement des mystères de Cérès est la condition de la paix, et un Thrace appelé généralement Eumolpe est le premier pontife de ces rites nouveaux.

Le scoliaste d'Euripide (*Schol. Taur. ad Euripid. Phœnic.* 854) nomme Phorbas avec Immaradus, et fait de tous deux des fils et des compagnons d'Eumolpe, qui furent tués par Érechthée. Or, Harpocration dit que ce Phorbas, qu'il appelle fils de Neptune, était roi des Curètes. Ces Curètes nous reportent naturellement à Samothrace, à Imbros, à Lemnos, où les prêtres, le peuple de ce nom, étaient venus transporter leurs mystères de l'Asie. La mention que fait ici Harpocration, jointe au témoignage du scoliaste d'Euripide, est une preuve de plus en faveur de l'origine thrace d'Eumolpe, ce nom de fils de Neptune que reçoit Phorbas indiquant une origine, une provenance d'un pays d'au delà des mers, ce qui convient parfaitement à Samothrace et aux îles voisines. Eustathe (*ad Iliad.* XVIII, 509) fait porter la guerre à Éleusis par deux armées ayant à leur tête, l'une Phorbas d'Acarnanie, l'autre Eumolpe de Thrace, fils de Neptune. Cette autre tradition se rattache

à celle qui localisait les Curètes en Étolie, qui les faisait prendre part à la chasse du sanglier de Calydon et figurer, assistés par Apollon, dans la guerre contre les Étoliens, guerre qui amena la mort de Méléagre. Cette nouvelle patrie donnée à Phorbas convient parfaitement à sa qualité de Curète, et le nom de fils de Neptune imposé à Eumolpe, à son tour, comme tout à l'heure à Phorbas, reçoit la même explication. Mais poursuivons ces rapprochements. Voici qu'au dire d'un auteur anonyme (*Auct. de Mulier. ap. Bibl. vet. art. et litt.* P. VII, p. 17), un certain Phorbas de Thesprotie fut foudroyé par Jupiter pour avoir fait violence à Cérès. Nous sommes toujours dans la même contrée, et cette légende rapproche Phorbas de Jasion, sur lequel courait la même tradition. Ce Jasion était, comme on sait, un Curète; c'était lui qui avait apporté le Palladium à Samothrace, et que Jupiter avait instruit dans les mystères de la grande déesse. Un scoliaste d'Homère (*Schol. Vict. ad Iliad.* XVIII, 490, in supplem. Heynii, t. VII, 802) cite également Phorbas au nombre des compagnons d'Immaradus, fils d'Eumolpe; et le scoliaste d'Euripide, que nous venons de nommer, dit qu'Immaradus et Phorbas établirent les mystères d'Éleusis. Au milieu de ces contradictions de détails, ne règne-t-il pas un accord frappant, et n'est-on pas sans cesse ramené à l'origine thracique des mystères d'Éleusis, à quelque nom que l'on s'arrête d'ailleurs pour le véritable fondateur?

La guerre dont Éleusis fut, à cette occasion, le théâtre, n'est guère moins constatée. Tous les auteurs parlent d'un personnage éminent du parti des Thraces qui y succomba. Harpocration nous apprend que Phorbas fut tué par Érechthée. Le scoliaste des Phéniciennes d'Euripide énonce le même fait, et associe Immaradus au triste sort de ce héros. Le scoliaste d'Homère, que nous venons de citer, nomme Immaradus, Phorbas et plusieurs autres parmi les victimes. Alcidamas (*in Palam.*, *Orat. gr.*, t. VIII, p. 75) mentionne une guerre d'Eumolpe contre les Athéniens, dans laquelle il fait figurer Ménesthée, fils de Thésée. Euripide parle également

d'une guerre entre le même peuple et les Thraces, où Tirésias est le conciliateur des partis, tradition plus divergente, mais dans laquelle on reconnaît encore le souvenir du rôle que la religion avait joué dans la paix conclue entre les deux partis.

Quant au sacrifice d'une ou de plusieurs des filles d'Érechthée, ou du moins d'un roi d'Athènes, c'était un des faits les plus célèbres dans les traditions héroïques de cette ville, et que confirment pleinement les témoignages rassemblés par M. Lobeck. Peu importent d'ailleurs le nom et le nombre des victimes; presque toutes les traditions font d'Érechthée leur père, ou du moins placent le sacrifice au temps de la guerre d'Éleusis [1].

Nous avons dit que, d'après le scoliaste d'Euripide, les mystères d'Éleusis furent établis par Immaradus et Phorbas, en signe de paix. Ces deux personnages sont fils d'Eumolpe, et la plupart des traditions rapportaient à Eumolpe lui-même l'établissement de ces mystères. Quelques-uns distinguaient, il est vrai, plusieurs Eumolpe, mais ne plaçaient pas moins à leur tête Eumolpe de Thrace, l'ancêtre des autres personnages de même nom; et cet Eumolpe a été regardé par la majeure partie des auteurs, Acésodore, Lycurgue, Démosthènes, Pausanias, comme le véritable fondateur des mystères [2].

Ainsi envisagées, ces traditions ne donnent plus lieu à des contradictions inconciliables; elles concourent, au contraire, à établir les différents points que nous avons énumérés plus haut.

Il reste maintenant à examiner l'objection la plus grave que M. Lobeck ait opposée à l'antiquité de l'établissement des

[1] Suivant un scoliaste (*Schol. Aug. ad Dem.* p. 168), la victime aurait été Agraule, fille de Cécrops; or, un autre scoliaste (*Schol. Aristid.*, p. 41) fait d'Agraule ou Aglaure l'une des filles d'Érechthée qui se dévouèrent à la mort.

[2] Photius compte trois Eumolpe: l'un Thrace, de qui descendent les Eumolpides; le second, fils d'Apollon et d'Astynomé; le troisième, fils de Musée et de Déiopé. Le scoliaste de Sophocle (*OEdip. Colon.* 1051) en reconnaît aussi trois, qui descendent les uns des autres en ligne directe.

mystères à Éleusis. Homère, dit-il, ne parle en aucun endroit de ces mystères, ni des héros qui y étaient célébrés, Céléus, Dysaulès, et surtout le fameux Triptolème. Pindare est le premier qui fasse mention de la guerre d'Éleusis et des jeux, qui étaient regardés comme datant d'une haute antiquité (*Ol.* IX, 150; XIII, 157). Éleusis était si loin d'avoir été soumise, dès cette époque reculée, à l'autorité d'Athènes, que Solon, dans Hérodote (I, 30), parle d'une autre guerre qui éclata entre ces deux villes, guerre dans laquelle Tellus s'était signalé. Il semble donc, ajoute M. Lobeck, que ce ne soit qu'après cette guerre, d'une époque comparativement récente, que le culte de Cérès, jusqu'alors inconnu à Athènes, aurait été introduit dans cette ville, en vertu de cet usage ancien dont nous retrouvons ailleurs d'autres exemples, et selon lequel les vainqueurs admettaient parmi leurs divinités celles des peuples qu'ils avaient vaincus. Ce n'est qu'à partir de cette époque que se répandit la renommée des mystères d'Éleusis, et c'est sans doute alors que, pour leur imprimer un caractère plus auguste, on eut recours à ces fables qui en rattachaient la fondation aux premiers âges d'Athènes. Pausanias (I, 38, 7) accuse en effet les anciens Éleusiniens d'avoir supposé des généalogies imaginaires aux héros dont l'histoire se perdait dans la nuit des temps.

Opposons, à ces considérations de M. Lobeck, les réflexions suivantes.

Le silence d'Homère n'est pas suffisant pour établir que les mystères n'existaient pas, de son temps, à Éleusis, ville éloignée du théâtre des événements que ce poëte célébrait. Il y a des traditions incontestablement fort antiques dont Homère ne fait aucune mention, et ici nous ne pouvons que répéter ce que nous avons dit ailleurs : c'est que les poëmes d'Homère n'ont pas un caractère exclusivement religieux, et que leur auteur n'a dû parler que de ce qui se rattachait à son sujet. En second lieu, malgré la soumission d'Éleusis à Athènes, il a pu, depuis les temps héroïques jusqu'à l'époque de Tellus, éclater entre les deux villes des discordes, des dissensions; et

ce combat dont parle Hérodote a pu se livrer sans qu'il soit nécessaire de supposer qu'Éleusis n'avait point antérieurement reçu la loi d'Athènes. L'accusation de Pausanias contre les Éleusiniens est très-vraisemblablement fondée; nous avons apprécié plus haut le rôle que l'imagination a pu jouer dans ces légendes; mais, tout en faisant la part de cette cause d'erreur et de bien d'autres, nous ne devons pas rejeter les lambeaux de vérité que recèlent ces traditions. Si l'établissement des mystères d'Éleusis, et l'introduction des principales idées religieuses qui s'y rattachaient, dataient d'une époque aussi récente que M. Lobeck paraît le supposer, il serait difficile de comprendre que le souvenir s'en fût effacé au point de se perdre dans de telles fables, et jusqu'au sein de l'âge héroïque de la Grèce. L'histoire de la fondation de ces mystères n'a pu s'associer à celle des premiers temps d'Athènes, que parce que l'on n'avait gardé qu'un souvenir vague et confus de l'époque à laquelle ils avaient été apportés. Et, quelque date qu'on leur assigne, il faut reconnaître que les légendes qui les concernent se lient trop bien à quelques-unes des plus anciennes traditions de la Grèce, pour que l'origine d'une institution si vénérée d'ailleurs soit aussi moderne que le soupçonne M. Lobeck. (A. M.)

NOTE 15. *Sur les familles sacerdotales de l'Attique, principalement dans leur rapport avec les Éleusinies ; retour, à cette occasion, sur la véritable origine de ces fêtes, et sur l'histoire du culte de Cérès-Éleusine.* (Sect. II, chap. I, p. 662, 671 sqq.)

Notre savant collaborateur, dans la note précédente, a vaillamment soutenu contre un rude adversaire, M. Lobeck, la controverse relative au fondateur des mystères d'Éleusis et du culte de Cérès en Attique, qui lui paraît être Eumolpe le Thrace, chef de la famille sacerdotale des Eumolpides. Nous ne pensons pas néanmoins qu'il ait réussi à dissiper toutes les obscurités des traditions autour desquelles le scepticisme du

célèbre philologue semble s'être complu à amasser de nouveaux nuages. C'est pourquoi nous croyons devoir y revenir, à l'occasion même de cette famille sacerdotale et de quelques autres, dont M. Creuzer a parlé d'une manière trop générale, et nous osons dire trop peu historique.

Nous commençons par écarter complétement l'idée, née dans les bas temps de l'antiquité, de la prétendue origine égyptienne d'Eumolpe, ainsi que de Cécrops et d'Érechthée, des Eumolpides, des Céryces, et avec eux des divinités et des mystères d'Éleusis [1]. Tout cela est national, tout cela est grec au même titre, et comme procédant, soit des vieux Pélasges antérieurs aux Hellènes, mais de même race qu'eux au fond, soit des Thraces des temps mythiques ou héroïques, qui tinrent de fort près aux Pélasges et se mêlèrent avec eux, surtout en Béotie et en Attique. Les Pélasges étaient agriculteurs, ils avaient en propre les cultes de Déméter et de sa fille, comme le culte analogue de Dionysos ou Bacchos paraît avoir été particulier aux Thraces. L'union de ces cultes, par suite de la fusion des peuplades, constitua la religion mystérieuse d'Éleusis, et fut représentée dans la tradition par le nom d'Eumolpe, par la guerre suivie de la paix entre Eumolpe et Érechthée, roi d'Athènes, par l'alliance des Eumolpides thraces et des Céryces de race attique et athénienne, dans les légendes et dans l'administration des mystères. D'autres familles sacerdotales de l'Attique furent admises à cette alliance, aux honneurs, aux droits, aux priviléges du culte dont Éleusis demeura le centre religieux, mais qui s'étendit au pays tout entier. Les Ioniens, dès les temps qui se rattachent aux noms d'Égée et de Thésée, l'adoptèrent, en organisant le pays sur le plan d'une royauté fédérative; et la meilleure preuve de la réalité comme de la date reculée de ces faits, c'est que ces

[1] Cf. la note 1, § 1 et § 2, dans les Éclaircissements du livre V, sect. I, p. 1043 sqq., 1057 sqq., t. II; et, quant à l'origine égyptienne, donnée déjà par Hérodote aux Thesmophories, la note 17 *ci-après*, dans les Éclairciss. de ce livre VIII et de ce tome III.

mêmes Ioniens, lors de leur émigration en Asie Mineure, onze cents ans environ avant notre ère, portèrent, avec cette organisation politique, le culte et les fêtes de Cérès, ainsi constitués sous la suprématie d'Athènes, dans les établissements qu'ils formèrent sur les rivages de la contrée qui prit d'eux le nom d'Ionie [1].

De cette donnée et de plusieurs autres, qui ont été signalées par O. Müller et par M. Bœckh, son illustre maître, on peut hardiment conclure, en opposition avec M. Lobeck, que le chantre de Smyrne, le poëte de l'Iliade et peut-être aussi de l'Odyssée, ne dut point ignorer l'existence d'Éleusis et ce culte sacré des grandes déesses, déjà célèbre alors, mais dont l'origine et le caractère, sombre autant que solennel, n'avaient rien à voir avec les héros achéens, avec les dieux favoris de l'épopée. Vient ensuite, au septième, tout au moins au sixième siècle, et dans tous les cas avant Pindare, sinon avant Archiloque, l'hymne homérique à Cérès, qui témoigne du plein développement ainsi que du renom de ces mystères, et qui en raconte, dans l'esprit de la légende sacerdotale, l'établissement par la déesse elle-même, ainsi que nous l'avons vu plus haut, dans la note 11 sur ce livre.

En effet, M. Lobeck, qui aurait dû comprendre mieux qu'un autre que ce monument vénérable est la base la plus large et la plus sûre de toutes les recherches sur les Éleusinies, n'en a pas tiré à beaucoup près le parti qu'il aurait pu en tirer pour l'histoire de ces fêtes. L'époque reculée de leur

[1] C'est la conclusion qu'O. Müller (*Götting. gel. Anzeig.* 1830, S. 127; *Eleusinien* dans l'*Allgem. Encyclop.*, sect. I, t. XXXIII, p. 274) et M. Bœckh (*Index lect. Berol. æstiv.* 1830, p. 4) se sont crus de concert autorisés à tirer du passage de Strabon, XIV, p. 633, où l'on voit que, de son temps même, les Nélides ou Androclides d'Éphèse, descendants des anciens rois de l'Attique, conservaient, avec le titre de Βασιλεῖς, comme l'archonte-roi d'Athènes, le privilége des sacrifices en l'honneur de Déméter Éleusinienne. On voit aussi, dans Hérodote (IX, 97), Philiste, fils de Pasiclès, venu à la suite de Nélée, fils de Codrus et fondateur de Milet, consacrer un temple à la même déesse sur le promontoire de Mycale.

établissement et leur développement successif y sont clairement indiqués par les noms de *Céléus* et de ses filles, par ceux de *Triptolème*, de *Dioclès*, d'*Eumolpe*, de *Polyxénos*, de *Dolichos*, qui ne représentent pas seulement les chefs plus ou moins mythiques des antiques familles d'Éleusis, dépositaires à divers titres du culte mystique des déesses, les relations de ces familles avec les Pélasges ou avec les Thraces, mais encore les idées, les rites, les symboles principaux de ce culte qu'elles desservaient et les circonstances de sa célébration. Entre ces familles se distinguent d'abord celle de *Céléus*, la plus ancienne évidemment, de laquelle étaient censées descendre les prêtresses de Déméter, à commencer par les filles du héros; puis celle des *Eumolpides*, où furent pris, dans la suite, les Hiérophantes, et qui paraît avoir complété l'institution des mystères, soit par l'association du culte de Dionysos avec celui des deux grandes déesses, soit par l'importance donnée au chant et à la musique, ce qu'implique le nom même d'*Eumolpe*, souvent réuni à celui de *Musée*. *Céryx*, dont l'hymne ne parle point, mais qui, lui aussi, fut mis en rapport généalogique avec Eumolpe, est l'ancêtre supposé de la famille purement attique des *Céryces*, dont l'accession à l'une des fonctions principales des mystères doit être d'une date encore plus récente. Cette famille, du reste, qui fournissait au culte d'Éleusis les Dadouques et les Hiérocéryces ou hérauts sacrés, occupait une place si importante dans le conseil (ἱερὰ γερουσία) qui avait la surveillance et la juridiction de ce culte, que les *Eumolpides* et les *Céryces* sont nommés d'ordinaire pour le conseil tout entier, les autres prêtres qui en faisaient partie n'étant point cités, ou ne l'étant que d'une manière générale [1].

Triptolème, que l'hymne à Cérès mentionne seulement, ainsi qu'Eumolpe, comme l'un des *Anactes* ou des princes d'Éleusis, assesseurs de Céléus, auxquels la déesse elle-même confia le dépôt de son culte mystérieux, fut célébré de bonne

[1] *V.* Thucyd., VIII, 53; Plutarch. Alcib., c. 22 et 23; Aristid. Dionys., t. I, p. 50 Dindorf. Cf. Preller, *Eleusinia*, dans la *Real-Encyclop.*, p. 86.

heure comme son favori par excellence, comme un autre Jasion, comme le fondateur et le propagateur de l'agriculture en Attique et ailleurs. Entre ses diverses généalogies, celle qui le faisait fils de *Dysaulès*, frère de Céléus, émigré à Phlius avec les mystères [1], et la tradition qui le remplaçait, à Phénée en Arcadie, par *Trisaulès*, associé à *Damithalès* [2], sont tout à fait d'accord avec son caractère agraire. Dans les poëmes orphiques, qui avaient certainement suivi des traditions anciennes, *Dysaulès*, uni à *Baubo*, formait avec elle et avec leurs enfants, *Triptolème*, *Eumolpe* et *Eubuleus*, la famille des Autochthones (γηγενεῖς) d'Éleusis, qui, les premiers, pour avoir accueilli Cérès et lui avoir donné la nouvelle du rapt de sa fille, auraient reçu de la déesse, en récompense, le précieux bienfait de la semence du blé [3]. *Triptolème* était bouvier, et, par suite, devint le premier laboureur; *Eumolpe* était berger et pasteur de brebis, avec allusion sans doute à son talent de musicien; *Eubuléus*, être mystérieux, dont le nom était appliqué par les Orphiques à Dionysos, à Hadès et à l'un des Tritopatores de l'Attique, jouait ici le rôle de porcher, à cause du porc, symbole révéré des mystères d'Éleusis, et victime de prédilection dans les sacrifices à Déméter.

Un nom traditionnel des plus remarquables, le nom de *Cercyon*, l'un des ancêtres de Musée, marque, ainsi que l'a très-bien fait ressortir O. Müller, les rapports antiques du culte de Cérès à Éleusis avec celui de la *Déméter-Érinnys* et *Lousia* de l'Arcadie, et de tous deux avec le culte de *Poseidon-Hippios*, époux de la déesse dans ce pays et, à Éleusis, honoré sous le nom de *Père*. De ce dieu et d'*Alopé*, fille de *Hippothoos*, lui-même fils de Cercyon, était né *Hippothoon*, le héros éponyme de la tribu *Hippothoontide*, de laquelle dépendait Éleusis [4]. Par là aussi se révèle l'origine avant tout pélasgique de ces cultes et de leurs légendes.

[1] Pausan., II, 14, 2.
[2] Pausan., VIII, 15, 1.
[3] Pausan., I, 14, 2, coll. Clem. Alex. Protrept., p. 17 Potter.
[4] Pausan., VIII, 5, 3, coll. Hellanic. et al. ap. Harpocrat. *v.* Ἀλόπη.

De même que d'*Eumolpe* descendaient les *Eumolpides*, revêtus héréditairement, au moins dans les temps historiques, de la plus haute fonction sacerdotale des Éleusinies, celle de *Hiérophante*, de même la seconde place, celle de *Dadouque*, dès l'époque de la guerre médique, était dévolue à la famille de Callias et d'Hipponicus, qui prétendait descendre de Triptolème, mais qui, d'un autre côté, devait se rattacher à la grande confrérie des *Céryces*, ainsi qu'on l'a vu plus haut, puisque celle-ci donnait à la fois le *Dadouque* et le *Hiérocéryx*, qui remplissait le troisième emploi des mystères [1]. Plus tard, la famille des *Lycomides*, à laquelle appartenaient les descendants de Thémistocle, hérita des fonctions de Dadouque, et les garda jusqu'aux derniers temps du paganisme [2]. Une quatrième fonction sacerdotale était celle de l'*Épibomius*, sur laquelle on sait peu de chose [3].

Quant aux prêtresses de Déméter, dont les premières, comme nous l'avons vu, furent les filles de Céléus, citées dans l'hymne à Cérès à côté de leur père, d'Eumolpe, de Triptolème, on sait que, par la suite, le ministère de grande prêtresse des mystères fut confié à la famille des *Phillides*, que cette grande prêtresse assistait le hiérophante et qu'elle portait elle-même le titre de *Hiérophantis* [4]. Une hiérophantide spéciale de « la jeune déesse, » probablement de Cora, est mentionnée aussi dans une inscription [5], et bien d'autres prê-

Cercyon flotte entre l'Arcadie et l'Attique, et résiste encore à Thésée, même après le traité d'Érechthée et d'Eumolpe, tandis que Hippothoon, son petit-fils, annonce la pacification complète des tribus et des cultes.

[1] Xenoph. Hellenic., VI, 3, 6; Andocid. de Myst., § 127; Aristid., Eleusin., p. 417 sq. Dindorf. Cf. O. Müller, *Eleusin.*, p. 276 et surtout n. 4.

[2] Bœckh, Corp. Inscript. gr., nº 385. Il n'est pas exact de dire, ainsi que l'a dit M. Preller (*Dem. u. Perseph.*, S. 63), que les Lycomides aient occupé la place des Céryces, comme ils occupèrent celle des Dadouques.

[3] Cf. Corp. Inscript. gr., nº 71, et notre note 18, *ci-après.*

[4] Photius, Suid., Etym. M. *v.* Φιλλεῖδαι; Phot., *v.* Ἱεροφάντιδες; Corp. Inscript. gr., nº 432.

[5] Corp. Inscript. gr., nº 435. Cf. O. Müller, *Eleus.*, p. 276, 277.

tresses figuraient à divers titres dans les cérémonies du culte d'Éleusis.

On trouvera de plus amples détails sur tout ce sujet, et sur les familles sacerdotales de l'Attique en général, tant dans l'excellente et déjà ancienne dissertation d'O. Müller, *Minervæ Poliadis Sacra et Ædes*, etc., Gottingæ, 1820, in-4°, que dans les mémoires plus récents de Bossler, *de Gentibus et familiis Atticæ sacerdotalibus*, Darmstadt, 1833, et Meier, *de Gentilitate Attica*, p. 41 sqq., sans parler des recherches de Müller et de M. Preller sur les Éleusinies, que nous avons plus d'une fois citées dans le cours de cette note. (J. D. G.)

NOTE 16. *Du symbole de l'abeille et de ses sens divers.* (Sect. I, chap. I, p. 676-700.)

L'importance de l'abeille, sa signification religieuse, le rôle qu'elle jouait dans les mystères, ont fourni à notre illustre auteur l'occasion d'une foule de rapprochements curieux, neufs, élevés. Toutefois, bien qu'il faille rendre hommage, ici comme ailleurs, à l'ardent désir de M. Creuzer de tout approfondir, bien qu'on ne cesse pas de s'étonner de cette érudition aussi ingénieuse qu'elle est inépuisable, trop souvent on cherche sur quels fondements réels et solides peut reposer toute cette symbolique un peu fantastique au premier abord.

M. Preller, auquel on doit de si excellentes recherches sur le culte et les mystères de Cérès et de Proserpine, n'a point parlé de l'abeille. Critique circonspect, il a craint de s'appuyer sur de fausses ou vaines conjectures. Il est facile, en effet, d'emprunter des témoignages à toutes les époques et de rapprocher toutes les religions; il est beaucoup plus difficile qu'on ne le croit de ne point se laisser égarer par des assimilations hypothétiques ou arbitraires.

C'est, à certains égards, l'impression que nous a laissée la lecture d'une monographie de l'abeille citée avec les plus grands éloges par M. Creuzer, dans la 3e édition de la *Symbo-*

lique, et que, par cela seul, il était de notre devoir d'analyser. M. Wolfgang Menzel, auteur de ce travail (*Mythologische Forschungen und Sammlungen*, I, S. 192, 1842), est un homme instruit et ingénieux, mais dépourvu de critique et dont l'horizon mythologique n'a pas de bornes.

Son point de départ est singulièrement élevé. L'abeille représente l'action puissante, mais cachée, de la génération ou du principe générateur. L'abeille est le symbole des mystères.

Nous dirons immédiatement pourquoi l'abeille est le symbole des mystères. C'est que, selon M. Menzel, la composition du miel produite par l'action combinée de la nature végétale et animale, est elle-même un grand mystère! Que cette idée ait eu cours dans l'antiquité, les traditions géographiques et mystiques sont là pour en déposer. Ainsi la Samothrace, l'île par excellence des mystères, se nomma d'abord *Mélité* ou l'île de l'Abeille (Strabon, X, 3), et *Mélité* fut aussi le nom d'une prêtresse de Cérès qui périt pour n'avoir pas voulu révéler aux autres femmes le secret des mystères (Servius *ad Æneid. Virg.* I, p. 434).

L'abeille représente, avons-nous dit, le principe de la génération. Ici M. Menzel établit une distinction entre le principe féminin et le principe masculin. Il suppose que l'abeille représente le principe féminin, parce qu'elle est en relation avec Diane, relation attestée, selon lui, par les nombreuses médailles de la ville d'Éphèse. Or, M. Menzel s'empresse d'ajouter que Diane, qui prenait le nom de *Mélissa*, lorsqu'elle présidait aux accouchements (Porphyr. *de Antro Nymph.*), n'est autre que Cérès mère, qui se confond elle-même avec la grande déesse de la nature. M. Menzel voit un autre indice de cette relation de l'abeille avec les déesses de la génération, dans cette coutume des Syracusaines, de fabriquer, durant les Thesmophories, des gâteaux de miel et de sésame, représentant les parties sexuelles de la femme. On le voit, M. Menzel ne se pique pas de scepticisme.

Ce savant se montre tout aussi rigoureux dans sa démonstration des rapports de l'abeille avec le principe masculin. Il

cite la construction du temple de Delphes par les abeilles. Il rappelle qu'Aristée, l'homme aux abeilles, était fils d'Apollon, c'est-à-dire du grand principe mâle de la génération.

Le taureau est un symbole du soleil. De là résulte, selon M. Menzel, le rapprochement de l'abeille et du taureau. Notre ingénieux mais aventureux auteur signale l'identité du nom latin de l'abeille *Apis*, avec celui du taureau sacré de l'Égypte. Nous ne savons trop si les égyptologues confirmeront ce rapprochement. M. Menzel cite ensuite les beaux vers de Virgile et d'Ovide sur Aristée. Ce fils d'Apollon, après avoir vu périr ses abeilles de faim et de soif, sacrifie, par le conseil de Protée, un taureau et une vache, laisse leurs cadavres se décomposer, et voit sortir un magnifique essaim de ces hideux débris. Ceci rappelle à M. Menzel les mystères de Mithra ou de la mort du taureau, dans lesquels on pratiquait certaines purifications avec de l'eau et du miel.

N'oublions point de dire que M. Menzel voit dans la vache un symbole du principe féminin, c'est-à-dire de la mère du monde et de Cérès. Les abeilles qui s'échappent du cadavre de la vache ne sont autres que les *Melissæ* ou prêtresses de Cérès.

Revenons maintenant aux symboles du principe mâle de la génération.

Le taureau n'est pas le seul symbole de la génération; le lion l'est également. Aussi voit-on sur les monuments, — M. Menzel ne nous dit pas lesquels, — l'abeille en rapport avec le lion. — Ce lion, c'est le lion mithriaque, lequel ramène notre auteur aux souvenirs de la Bible et au lion tué par Samson, lion merveilleux, car son cadavre se transforme en une ruche dans laquelle le héros juif trouve des abeilles et du miel.

Du lion de Samson, M. Menzel passe à l'âge d'or, ce paradis terrestre de la mythologie. Dans cette période fortunée, une liqueur délicieuse, dont le miel ne peut donner qu'une faible idée, découlait de l'écorce des arbres. L'humanité, dans ces jours de paix et d'innocence, offrait l'image d'une vaste ruche.

De là cette croyance si répandue, chez les anciens, que les abeilles, dans les premiers âges du monde, furent les nourrices des jeunes divinités. Elles nourrirent Jupiter dans l'antre de Crète, pendant que les Curètes frappaient sur leurs boucliers d'airain. — Aussi est-ce au bruit de l'airain que les abeilles se laissent encore conduire. Elles nourrirent Dionysus; Macris, la fille d'Aristée (*voy.* Nonnus) frottait de miel les lèvres enfantines du dieu de la végétation, du dieu qui a le lion pour attribut; car Bacchus, dieu du soleil, est aussi le dieu de la génération.

Nourrices des jeunes divinités, les abeilles furent aussi, dès l'origine, les nourrices des âmes. Elles présidaient à la résurrection de la partie intellectuelle de notre être, comme l'indique le mythe des abeilles naissant des flancs du taureau égorgé. Cette idée reparaît dans le culte de Mithra ou du taureau immolé par ce dieu; et d'ailleurs, puisque l'abeille rappelait l'âge d'or, n'était-il pas naturel qu'elle rappelât aussi cet autre âge d'or qui attend l'homme au delà des bornes de la vie? Les anciens se figuraient que les âmes s'envolaient, guidées par les abeilles, vers les îles Fortunées, où elles se nourrissaient de miel en compagnie des dieux. De là vint cette antique coutume d'offrir de la cire et du miel en l'honneur des morts.

M. Menzel prétend que le miel purifie tout, les impuretés morales comme les impuretés physiques; qu'il préserve de la corruption, et que l'âme, qui s'échappe du corps après la purification par le miel, a pris, s'il est permis de le dire, ses passeports pour l'immortalité.

L'application de ces idées se manifeste dans la tradition poétique : le Glaucus de Crète tombe dans un vase de miel, meurt et renaît à la vie. Elle se manifeste également dans le culte des dieux : on sait que les libations offertes à Pluton étaient faites avec du miel; on sait aussi que les prêtresses de Proserpine se nommaient *Melissæ,* comme celles de Diane, et que, si les dernières aidaient à naître, les premières aidaient à mourir.

Le lecteur ne sera point étonné quand nous lui dirons que M. Menzel revendique pour l'Inde les origines de la symbolique de l'abeille. Selon lui, l'abeille bleue de Vichnou, générateur et conservateur, serait mère de toutes les autres abeilles symboliques. On ne s'étonnera pas non plus d'apprendre que les mêmes motifs qui poussaient les Syracusaines à faire des gâteaux bien propres à effrayer la chasteté, commandaient aux Indiens de frotter de miel les parties génitales des fiancées. Nous avons déjà caractérisé ces assimilations plus hardies qu'ingénieuses, et ces jeux d'une érudition plus hasardée que profonde ; aussi nous dispenserons-nous d'en multiplier les exemples.

Hâtons-nous de dire que M. Stieglitz (*Archæolog. Unterhaltung.*, II, S. 193), qui a cherché à expliquer le type de l'abeille sur les médailles, est resté bien loin de M. Menzel. M. Stieglitz s'en tient à M. Creuzer, qui, après tout, est un guide beaucoup plus sûr. Ainsi il déclare résolûment que le type de l'abeille, sur les monnaies d'Athènes, est un emprunt fait aux mystères d'Éleusis. On sait qu'Eckhel y voyait tout bonnement une allusion au miel de l'Hymette. — Et pourquoi, en effet, un emprunt aux mystères d'Éleusis? quel est le texte qui autorise cette supposition? M. Stieglitz assure qu'une sorte d'esprit divin animait l'abeille, que le miel était l'aliment primitif de l'humanité, etc. C'est ce qu'on lit, il est vrai, dans M. Creuzer; mais ceci ne prouve nullement que l'abeille, sur les drachmes ou les tétradrachmes d'Athènes, ait quelque rapport aux mystères d'Éleusis. Nous ne voyons pas non plus pourquoi le nom de *roi des abeilles*, donné aux prêtres d'Artémis, justifierait le choix de l'abeille comme type des monnaies d'Éphèse. La tradition, bien plus héroïque que hiératique, d'après laquelle les Ioniens vinrent, guidés par les abeilles, s'établir dans l'Asie Mineure, expliquerait assurément beaucoup mieux la présence de ce symbole; mais M. Stieglitz n'est pas beaucoup plus sévère que M. Menzel dans le choix de ses preuves. De ce qu'on remarque un bouc et une abeille sur les monnaies d'Aradus, il conclut en faveur

de l'identité de Diane et de Cérès. C'est ce que j'appellerai enter une conjecture sur une conjecture, et rien de plus.

Nous nous sommes réservé de présenter en dernier lieu l'opinion de Böttiger, parce qu'elle est le contrepied de celle de M. Creuzer et de tout ce que nous venons de dire.

Ce savant, qui pèche par l'excès contraire, a eu soin d'écarter du symbole de l'abeille toute espèce de spiritualisme. Ce que l'antiquité entière redisait sur cet insecte prenait sa source, selon lui, dans la tradition crétoise relative au Jupiter hellénique placé, comme le veut M. Creuzer, sur les limites de l'âge d'or et de l'âge d'airain.

Les abeilles fermant la bouche du petit Jupiter avec du miel, pendant que les Curètes font résonner l'airain de leurs boucliers pour qu'on n'entende point ses vagissements, représentent, aux yeux de Böttiger, une scène de famille. Cela lui rappelle les nourrices allemandes donnant du sucre à leurs nourrissons pour les empêcher de crier. On mesure toute la distance de cette belle idée à celle de M. Creuzer, qui envisage les abeilles comme le prototype de la discipline religieuse des Curètes; car M. Creuzer n'est pas éloigné de retrouver en eux un ordre religieux et militaire, et des espèces de templiers!

Des Curètes, Böttiger passe à la sagesse politique des abeilles. Cette sagesse est un don de Jupiter. Les prudentes abeilles guidaient les races voyageuses des premiers âges, comme certains génies dans les fables du moderne Orient. Lorsqu'un essaim d'abeilles s'arrêtait près d'un enfant, cet enfant devenait un grand homme. Des abeilles présagèrent les hautes destinées de Pindare et de Platon, lorsqu'ils étaient encore dans la première enfance.

Böttiger remet en question un point qui paraissait résolu. Il veut faire disparaître des monuments de la glyptique le Jupiter *Apomyios* (*voy*. pl. des *Relig*. LXIX, n° 266). On sait que le Jupiter *Chasse-Mouche* a été adopté par les érudits sur la foi de Winckelmann, et que ce grand antiquaire croyait pouvoir le reconnaître sur une pâte antique de la collection de

Stosch, où l'on voit une tête d'homme placée au milieu du corps d'un insecte dont les ailes forment une sorte de barbe à ce masque viril. Deux habiles archéologues, avec Winckelmann, ont vu ici Jupiter *Apomyios ;* mais ils ont, plus hardis que M. Creuzer (*Relig.*, t. II, p. 20), rattaché cette image au prototype un peu éloigné du Belzebub des Philistins, reproduit, disent-ils, chez les Latins, sous le nom de *Stercutius* (Lenormant et de Witte, *Nouvelle galerie mythologique*, p. 60).

Böttiger, qui est loin de songer au Belzebub des Philistins, reconnaît ici simplement un Jupiter aux abeilles, Μελισσαῖος. Matériellement il a raison. Du premier coup d'œil, on s'aperçoit que cet insecte n'est point une mouche, mais une abeille. M. Tölken, qui nous paraît avoir de bons yeux, est de cet avis (*Catalogue des pierres gravées du Musée de Berlin*, 8e classe, n° 351). Que deviennent alors les Jupiter *Mouche* ou *Chasse-mouche*, *Apomyios*, *Stercutius*, et leur prototype philistin? Reste à savoir si l'on est mieux fondé, avec Böttiger, à retrouver dans ce masque humain qu'investit une abeille le jeune Jupiter et ses nourrices? Il est permis d'en douter.

Quelques lignes de M. Guigniaut (p. 687, n. 1 de ce tome) peuvent faire pressentir les opinions de M. Lobeck sur l'abeille symbolique et tout ce qui s'y rattache. Grand helléniste, M. Lobeck est scrupuleux en fait d'acceptions. Selon lui, le nom de *Mélisses*, donné aux prêtresses de Cérès ou de Proserpine, impliquerait une tout autre idée que celle de miel et d'abeille, parce qu'il se tire du verbe μελίσσω ou μειλίσσω, *adoucir*, *apaiser*. Les *Mélisses* seraient donc celles qui apaisent, qui adoucissent la colère des dieux. Assurément on ne peut trouver rien de mieux pour désigner ces femmes placées entre l'homme et la divinité. M. Lobeck entend d'une tout autre manière que M. Creuzer le surnom de *Melitodes* donné à Proserpine. Cette épithète, *douce comme miel*, appliquée à la reine des enfers, lui paraît simplement un euphémisme. La sombre Hécate prenait le surnom de Μειλινόη, *celle qui est adoucie ;* les Furies s'appelaient γλυκεῖαι, *celles qui sont douces ;* on donnait à tous les dieux propices l'épithète de μειλίχιοι.

Ces observations surtout philologiques seront peut-être considérées comme assez secondaires; mais elles n'en ont pas de moins graves conséquences pour les brillantes hypothèses auxquelles l'abeille a donné lieu, conséquences sur lesquelles il est inutile d'insister plus longtemps ici. (E. V.)

Note 17. *Sur les Thesmophories, principalement celles de l'Attique; sur leur histoire, la période de leur célébration, leurs rites, leurs rapports avec les Éleusinies, leur caractère propre, et leur sens plus ou moins général.* (Sect. II, chap. II, pag. 714-751.)

Les questions qui concernent les Thesmophories, ébauchées de main de maître par Saumaise, après lui plutôt embrouillées qu'éclaircies par la plupart de ceux qui s'en sont occupés, depuis Sainte-Croix et Du Theil jusqu'à Wellauer, Fritzsche et même M. Gerhard (*Prodromos*, p. 50 sqq., 75 sqq.), ont été reprises en sous-œuvre par M. Preller, d'abord dans un excellent article de la *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft* de Darmstadt, 1835, n° 98, puis dans sa monographie sur *Déméter et Perséphoné*, chap. III, p. 335-365, et résolues avec autant de savoir que de talent. Nous ne ferons guère ici que donner les résultats généraux de ses recherches, accompagnés de quelques observations qui nous sont propres, sur les points que nous avons déjà signalés dans les notes au bas du texte de ce livre et de ce tome; et nous renverrons, pour le détail et pour les preuves, réunies et citées *in extenso* avec beaucoup de soin, au *Lehrbuch der Gottesdienstlichen Alterthümer der Griechen*, de K. F. Hermann, Heidelberg, 1846, p. 288, 291 sqq.

Les *Thesmophories* ou les fêtes de Cérès *Thesmophore*, c'est-à-dire *apportant les lois*, étaient célébrées de toute antiquité et dans presque toute la Grèce, par les femmes des Pélasges, appelées en cette occurrence *Thesmophoriazouses*, comme le sont les Athéniennes dans la comédie d'Aristophane qui porte ce nom. Nul doute, en effet, que ces fêtes ne fussent propres,

dans l'origine, à la plus ancienne population du pays, à celle qui, la première, y établit l'agriculture, et avec elle les institutions civiles qui en dérivent, institutions rapportées par ce motif à *Déméter Thesmophoros*. Les Danaïdes, qu'Hérodote, par suite du système qu'il avait adopté, fait venir d'Égypte, et qui, selon lui, auraient communiqué les Thesmophories de Déméter, laquelle serait Isis, aux femmes des Pélasges, ne sont autres, au fond, ou que ces femmes elles-mêmes des Pélasges-Danaëns de l'Argolide, ou que les prêtresses mythiques de la déesse, pélasgique dans tous les cas, et non pas égyptienne [1]. Au reste, cette origine des Thesmophories rattachées au nom de Danaüs, leur généralité dans le Péloponnèse avant la conquête dorienne, et leur caractère même qui les fait contemporaines des premiers établissements fondés sur la base de l'agriculture, semblent impliquer leur priorité relativement aux Éleusinies. A la différence de celles-ci, qui furent une institution locale d'Éleusis, propagée de là sur plusieurs points de la Grèce et de ses colonies, dans les temps historiques, les Thesmophories paraissent avoir existé, dès les premiers temps, partout où se fixèrent les peuplades pélasgiques, où elles défrichèrent le sol, et où elles introduisirent, avec le culte de Déméter, les bienfaits de la vie et de la société civiles. Aussi les rencontre-t-on fort anciennement dans les contrées les plus diverses, les plus éloignées, sans qu'il soit possible de découvrir leur lien commun. On les trouve en Phocide et en Locride; en Béotie, depuis les Cadméens et les Géphyréens, certainement Pélasges; en Crète, d'où elles vinrent à Paros et à Thasos; à Mégare, à qui les devait vraisemblablement la Sicile, où elles furent très-répandues. Même dans le Péloponnèse, et après la venue des Doriens, elles subsistèrent non-seulement en Arcadie, avec les Pélasges, notamment à Phénéos, où elles étaient plus anciennes que les Éleusinies [2], mais à Pellène, sur la frontière de l'Achaïe et

[1] Herod., II, 171; et notre note 1re, § 1, dans les Éclaircissements sur le livre V, sect. I, pag. 1043 sqq. du t. II.

[2] Pausan., VIII, 25, 4.

de l'Argolide, et jusque sur le territoire d'Argos, où la Déméter *Mysia* paraît avoir été une Cérès Thesmophore [1]. M. Preller conjecture que ce furent principalement les Ioniens, chassés successivement de l'Argolide et de l'Achaïe, qui apportèrent les Thesmophories en Attique et dans toutes les contrées où ils se dispersèrent. De Trézène, où elles étaient fort anciennes [2], elles purent venir de très-bonne heure dans l'Attique, et elles prirent terre, selon toute apparence, à Halimus, situé sur la côte près de Phalère. Ce qu'il y a de sûr, c'est que, de même qu'Éleusis eut les Éleusinies avant Athènes, de même les Thesmophories paraissent avoir été d'abord célébrées à Halimus, qui en demeura, sinon le centre, comme Éleusis des Éleusinies, au moins le point de départ, et, pour ainsi dire, la première station.

En effet, si, dans la grande solennité athénienne de Cérès-Thesmophore, les matrones d'Athènes se rendaient avant tout en procession à Halimus, pour y célébrer les orgies de la déesse, ces *Âlimontia mysteria*, connus seulement de nom par la mention d'Arnobe, d'après Clément d'Alexandrie, et qui étaient encore à l'état de problème pour M. Lobeck [3], mais dont les scolies sur Aristophane, du manuscrit de Ravenne [4], sont venues nous révéler le lien avec la suite de la fête à Athènes même, c'est, selon toute vraisemblance, en commémoration de son origine. Les mystères de Halimus devinrent une partie des Thesmophories athéniennes, dont ils avaient été le principe, et dont ils restèrent, comme nous venons de le dire, le point de départ. Nous savons aujourd'hui avec une égale certitude que les Thesmophories de l'Attique avaient

[1] Pausan., VII, 27, 3, coll. II, 18, 3, et 35, 3.

[2] Pausan., II, 32, 7.

[3] Cf. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 983.

[4] Publiées d'abord par Bekker, puis, beaucoup plus exactement, par G. Dindorf, et reproduites avec un grand soin, et avec un choix d'annotations de M. Dübner, dans le précieux recueil des *Scholia græca in Aristophanem*, qui fait partie de la Collection des auteurs grecs, de MM. Firmin Didot, Paris, 1842.

lieu après l'équinoxe d'automne, au mois Pyanépsion, époque des semailles, et qu'elles duraient cinq jours en totalité, depuis le 9 jusqu'au 13 de ce mois inclusivement. D'après les précieuses scolies de Ravenne, d'accord au fond avec le passage d'Hésychius et les deux passages de Photius cités dans notre texte, d'accord encore avec Alciphron, et qui expliquent le vers 80, si énigmatique au premier abord, de la pièce d'Aristophane, ainsi que le vers 834, les Στήνια étaient le premier jour de toute la fête, tombant au 9 Pyanépsion, jour où les femmes d'Athènes, formant une procession moqueuse ainsi nommée, se rendaient à Halimus, à trente-cinq stades de la ville, où se trouvait, non loin du promontoire Colias, un temple de Déméter et de sa fille Perséphoné [1]. Là se célébraient pendant la nuit, le 10 suivant, les *mystères* ou les *Thesmophories de Halimus*, comme elles sont appelées. Ces deux jours, ou même le second seul, formaient, à vrai dire, la première partie et comme le prélude obligé de la fête, comptée alors pour quatre jours et partant du 10, ainsi qu'on le voit par le vers 80 d'Aristophane : Ἐπεὶ τρίτη 'στὶ Θεσμοφορίων, ἡ μέση, en parlant de l'avant-dernier jour et du 12 Pyanépsion. Mais on y voit aussi, par le troisième jour compté du 10, qui est en même temps celui du milieu, que les trois jours postérieurs au 10 faisaient une période à part dans la période totale ou de cinq ou de quatre jours, et que c'étaient là proprement les Thesmophories d'Athènes, comprenant trois jours ainsi que celles d'Abdère et d'autres lieux, et distinguées, en conséquence, des Thesmophories de Halimus. Le 11, en effet, les femmes revenaient de ce lieu à Athènes pour y cé-

[1] Pausan., I, 31, 1, coll. Hesych., *v.* Κωλιάς; et, pour la distance et la position relative, soit de Halimus, soit du Colias, question de topographie controversée, Demosth. contr. Eubulid., § 20, coll. Aristoph. Av., v. 498; Strab. IX, p. 398, qui confond, l'un avec l'autre, le Colias et le Zoster; Pausan., I, 1, 4; Steph. Byz. et Harpocrat., *v.* Κωλιάς. D'après Ulrichs (οἱ λιμένες κ.τ.λ., Athen., 1843, p. 27), le Colias doit être placé à Ἅγιος Κοσμᾶς, plus au S. E. qu'on ne le met d'ordinaire (à Τρεῖς πύργοι), et par conséquent rapproché de Halimus.

lébrer pendant les nuits suivantes, jusqu'au 13, la partie la plus solennelle de toute la fête, soit dans le Thesmophorion de la colline du Pnyx, soit dans celui du Pirée. Ce jour se nommait ἄνοδος, le *retour* ou bien la *montée*, ἀνάβασις (κάθοδος, par un point de vue différent, chez Photius, qui, au contraire, appelle ἄνοδος le voyage à Halimus[1]). Le jour suivant ou le 12, Νηστεία, était, comme le dit ce mot, le jour d'un jeûne observé rigoureusement, et, comme s'exprime Aristophane, confirmé par Diphile[2], le *jour du milieu*, entre l'ἄνοδος, tombant le 11, premier jour de la fête d'Athènes, et le 13, ou le dernier, qui portait le nom de Καλλιγένεια. Plutarque, par une erreur manifeste qui lui appartient plutôt qu'à ses copistes[3], fixe au 16 la Νηστεία, ce qui a donné lieu, entre autres méprises, au faux système de Wellauer. Une autre erreur non moins grave, provenant du scoliaste de Théocrite, solidement réfuté par M. Preller, d'après celui d'Aristophane, a fait croire, à tous ceux qui se sont occupés des Thesmophories jusqu'à ces derniers temps, que la célébration de cette fête, aussi bien que celle des Éleusinies, se partageait entre Éleusis et Athènes, et que la procession des Στήνια avait pour but Éleusis. Il n'en est rien : les Thesmophories de l'Attique se partageaient réellement, comme nous l'avons vu, entre Halimus et Athènes[4],

[1] Les scolies de Ravenne fournissent encore ici la vraie solution de la difficulté, et lèvent la contradiction apparente que nous avons posée dans le texte. Elles s'expriment ainsi sur le vers 585 : ἀναπέμψαι κυρίως· διὸ καὶ ἄνοδος ἡ πρώτη λέγεται, πἄρ' ἐνίοις καὶ κάθοδος, διὰ τὴν θέσιν τῶν Θεσμοφορίων (Fritzsche conjecture τοῦ Θεσμοφορίου, ce qui n'est nullement nécessaire). Et, d'une autre main : ἐπεὶ καὶ ἄνοδον τὴν εἰς τὸ Θεσμοφόριον ἄφιξιν ἔλεγον· ἐπὶ ὑψηλῷ γὰρ κεῖται τὸ Θεσμοφόριον. — Ἄνοδος et κάθοδος se prêtent également à la signification de *retour*; mais, d'ordinaire, ἄνοδος s'applique au départ d'une procession, κάθοδος à sa rentrée, comme encore ἐπάνοδος, et comme καταγώγια opposé à ἀναγώγια. Tout dépend du point de vue.

[2] Ap. Athen., VII, p. 307 F.

[3] Vit. Demosth., cap. 30. Cf. Dindorf, dans les annotat. sur les Scolies d'Aristophane, éd. Didot, p. 508.

[4] Si Justin, II, 8, et Æneas Tactic., cap. 4, semblent venir à l'appui

et, quoiqu'elles eussent bien des points communs avec les Éleusinies, quoiqu'elles célébrassent la même divinité, qu'elles se rattachassent à la même légende, à la venue de Cérès dans le pays, après le rapt de Proserpine, elles envisageaient cette divinité et cette légende sous un point de vúe différent; elles avaient leur caractère propre, leurs cérémonies et leur sens à part.

Le trait extérieur le plus frappant des Thesmophories, et ce qui les distingue tout d'abord des Éleusinies, ainsi que le premier l'a remarqué Saumaise [1], c'est qu'elles étaient célébrées exclusivement par les femmes, et par les femmes mariées, en Attique et ailleurs. Déméter elle-même y était considérée surtout comme femme et comme mère, comme présidant au mariage, à la génération, à la production réglée et légitime des enfants, assimilée à celle des fruits de la terre. Si elles avaient le même fondement naturel que les Éleusinies, c'est-à-dire les semailles, elles les consacraient et les symbolisaient en un tout autre sens, en un sens moins élevé, moins général, ainsi que nous l'avons fait voir ailleurs [2], mais plus positif et plus pratique, quoique sous une forme également mystique et dans un esprit non moins religieux. Tandis que les Éleusinies figuraient les vicissitudes de la semence du blé sous l'image de l'enlèvement de Proserpine, de la recherche de Cérès et du retour de sa fille, vicissitudes auxquelles étaient mystérieusement liées les destinées de l'âme humaine, les Thesmophories, s'occupant moins de la fille et plutôt de la mère, à en juger par leurs rites caractéristiques, célébraient la déesse de la terre féconde dans les ardeurs mêmes et dans les résultats de sa fécondité, concevant d'abord, puis enfan-

du scoliaste de Théocrite (Idyll. IV, 25), Hérodote (VIII, 96), Plutarque, Vit. Solon., cap. 8, et Polyen, I, 20, font justice de ce détour donné à la vérité historique; car les Thesmophories célébrées au Colias ne peuvent être que celles de Halimus.

[1] *Plinian. Exercitat.*, p. 752, et, depuis, Böttiger, qui a justement insisté sur cette distinction, trop souvent méconnue, dans ses *Ideen zur Kunstmythol.*, II, p. 264 sq.

[2] Cf. la note 11 de ces Éclaircissem., p. 1113 sqq. ci-dessus.

tant, et devenant la mère de la *belle progéniture,* qu'il faille appliquer le nom de *Calligénie* à Cérès elle-même ou bien à Proserpine [1]. Les Thesmophories avaient donc leurs mystères, leurs purifications préparatoires, leurs épreuves, leurs représentations mimiques, aussi bien que les Éleusinies, mais renfermés dans ce cercle d'idées ou de sentiments, tendant à ce but principal de la génération des enfants, ordonnée et réglée à l'exemple de la nature et sous son inspiration [2]. C'étaient véritablement les mystères des femmes, qui leur étaient spécialement réservés, à Athènes et ailleurs, comme ceux de la Bonne Déesse l'étaient, à Rome, aux matrones romaines, et d'où les hommes étaient également exclus sous les peines les plus sévères.

Les Thesmophories du Colias, mentionnées quelquefois, nous l'avons déjà remarqué, sont les mêmes que celles de Halimus, bourg situé près de ce cap. Le Colias était célèbre par le culte d'Aphrodite, qui y avait son temple [3], comme les deux déesses avaient le leur à Halimus. Les deux cultes, ana-

[1] Le scoliaste d'Aristophane (v. 299) en fait un δαίμων περὶ τὴν Δήμητραν, une déesse subordonnée, dans la bouche de laquelle le poëte même aurait mis le prologue des secondes Thesmophoriazouses. Fritzsche, pour ce motif, dans la dissertation jointe à son édition (p. 583), la rapproche de la *Iambé* des Éleusinies. Mais le plus sûr est encore d'y voir une personnification de l'idée essentielle de Cérès Thesmophore, et au fond une épithète, soit de la déesse, soit de sa fille, et plus probablement de la première. C'est d'elle que le dernier jour de la fête prenait son nom de τὰ καλλιγένεια, et il en était la plus haute expression, faisant succéder aux austérités du jour précédent, mais toujours dans l'intérieur du temple et entre les femmes, les sacrifices, les festins, les danses et les jeux, tels que le κνισμὸς ou l'ὄκλασμα et le Χαλκιδικὸν δίωγμα, dont il est parlé dans notre texte.

[2] Ἄρουρα θηλεῖα, παίδων γνησίων ἄροτος, et autres métaphores analogues, non moins caractéristiques, qui ont été rassemblées avec un soin nouveau par M. Preller, *Dem. u. Perseph.*, p. 354 sq., et n. 61. Cf. O. Jahn, dans le *Römisches Museum* de Ritschl, p. 480.

[3] *V.* les lexiques, au mot Κωλιάς; Pausan., I, 31, 1; Eustath. ad Dionys. Perieget., p. 219, 30-220, 10, Bernhardy.

logues en eux-mêmes, s'unirent étroitement par le voisinage, ainsi qu'il arriva près d'Hermioné, au promontoire de Pron, et à Patres, où Déméter et Aphrodite s'associèrent l'une à l'autre [1]. *Génétyllis*, rapprochée de l'Aphrodite Coliade, rentre dans le même ordre d'idées, comme présidant, aussi bien qu'elle et Déméter-Thesmophore, au mariage et à la génération des enfants [2].

Les Θεσμοί, les *lois*, les *statuts*, qu'avaient apportés les déesses *Thesmophores*, Déméter et Cora, auxquelles sont associées, dans la prière des Thesmophoriazouses, chez Aristophane, Plutus, Calligénie, la Terre, nourrice des enfants, Hermès et les Charites ou Grâces, ne semblent donc être que les prescriptions sacrées, et supposées divines, concernant l'agriculture et le mariage, institutions connexes, liées entre elles par les noms comme par les rites, et justement considérées comme la double base de la société, comme la double source de toutes les bénédictions de la famille, de tous les charmes de la vie. Tel dut être le sens primitif des Thesmophories, dont le but évident fut de donner force à ces prescriptions, à ces institutions fondamentales, en les plaçant sous l'autorité et, en quelque sorte, sous la garantie des pouvoirs révérés qui fécondaient à la fois la terre et la femme, qui veillaient avec sollicitude sur les productions de l'une et sur la progéniture de l'autre, qui transfiguraient en eux-mêmes et dans leur propre histoire, pour les mieux consacrer, les causes et les effets des mystérieuses opérations de la nature. Cette signification primordiale put s'étendre plus tard et se généraliser, tant par le progrès des choses et des idées que par les rapports qui s'établirent, avec le temps, entre les différentes fêtes de Cérès, particulièrement entre les Thesmophories et les Éleusinies, plus compréhensives à tous égards et d'un sens supérieur. En Attique, toutefois, les Thesmophories demeurèrent essentiellement un mystère des femmes,

[1] Pausan., II, 34, 11, et VII, 21, 4.
[2] Cf. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 630 sq.

sans relation déterminée aux bienfaits généraux de l'agriculture, au développement des institutions sociales et de la civilisation sur la terre, non plus qu'aux destinées de l'homme après cette vie. Aussi bien, ce que le scoliaste de Théocrite raconte des *livres des lois*, des *livres sacrés*, que les *vierges* et les femmes, au jour de la fête, auraient portés sur leurs têtes, dans une procession à *Éleusis*, paraît-il à M. Preller inexact et invraisemblable de tout point. Nulle part ailleurs il n'est question d'une procession de ce genre; la représentation qu'on a voulu en voir sur une des métopes du Parthénon n'offre aucune certitude; et les *lois* de Cérès, qui ne durent point être écrites, et qu'on figura tardivement par des rouleaux, des volumes, quand il eût fallu tout au moins les représenter par des tables, étaient sans doute du genre de ce θεσμός que la prêtresse de Déméter enjoignait aux nouveaux époux, renfermés dans la chambre conjugale [1], appel vraisemblable à la pudeur et à la fidélité, comme gages d'une union féconde. Déméter, prototype de l'épouse et de la mère, promettait des enfants aussi beaux que Cora, sa fille, à qui observait ces lois saintes; et l'initiation aux mystères de Cérès-Thesmophore était probablement censée garantir des accidents de la grossesse, des dangers de l'enfantement, comme les mystères de Cérès-Éleusine préservaient des terreurs de l'enfer, ceux des divinités de Samothrace des périls de la mer.

Dans la suite, et pendant que, du sein de la légende et du culte d'Éleusis, et de l'idée même des divinités chthoniennes, sortaient peu à peu les grandes conceptions, les sublimes espérances que nous avons reconnues plus haut [2], le mythe de Triptolème, devenu *Bouzygès* et le premier laboureur, en même temps que le favori de Cérès, s'étant associé, à Athènes, avec la notion fondamentale de la déesse Thesmophore, institutrice de l'agriculture et du mariage à la fois, il en résulta que le côté agraire, le côté social et, pour ainsi dire, civilisa-

[1] Plutarch. Conjugal. præcept., *initio*. Cf. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 650.

[2] Dans la note 11, déjà indiquée, des Éclaircissements sur ce livre.

teur de cette religion prit un développement considérable [1]. C'est alors que les philosophes, les historiens, les rhéteurs s'en emparèrent à l'envi, après les tragiques, pour célébrer l'œuvre de culture et de civilisation générale propagée de l'Attique dans tout le monde grec et même dans les pays barbares, sous les auspices de Déméter, par son héros de prédilection. Leurs descriptions, leurs théories, reflets plus ou moins systématiques, plus ou moins récents, des rites antiques, tels que ceux qui avaient lieu dans les Démétries de la Sicile, dans les jeux solennels d'Éleusis, dans certaines cérémonies du mariage, analogues aux *nuptiæ farreatæ* des Romains [2], glorifièrent toujours davantage le triomphe de la vie agricole et sédentaire sur la vie nomade et même sur l'état sauvage, supposé l'état primitif de l'humanité, qui en aurait été tirée par l'œuvre commune de Déméter et de Dionysos. De ces époques récentes datent aussi les peintures de vases, les bas-reliefs, d'autres ouvrages encore, d'un style raffiné et gracieux, où sont représentées les divinités du blé et du vin, et avec elles Triptolème, apportant aux hommes les grands bienfaits de l'agriculture et les lois saintes de la société qui en dérivent [3]. C'est ce qu'un poëte latin a si bien exprimé, en

[1] Cf. Preller, *Dem. u. Perseph.*, p. 290 sqq., 348 sqq.; et O. Müller, *Eleusinien*, dans l'*Allgem. Encyclop.* de Halle, p. 291 sq. — M. Creuzer est revenu lui-même sur ce côté agraire, et en particulier sur *Bouzygès*, dans la dissertation latine *de Hercule Buzyge*, qui fait partie du tome VII des *Annali dell' Inst. archeol.*, p. 100 sqq. Le nom de *Bouzygès* était donné, non-seulement à Hercule, comme ayant dompté le taureau de la Crète, mais à Épiménide; et il est une preuve des relations prolongées de cette île avec l'Attique, pour tout ce qui concerne l'agriculture, les lois et les cultes d'abord singulièrement rapprochés entre eux, soit d'Athéna, soit de Déméter.

[2] Diodor. Sic., V, 4; Aristid. Eleusin., p. 417 Dindorf; et les parœmiographes, Zenob., III, 98, Apostol., IX, 37, Plut. Prov. Alex., XVI.

[3] Cf. les planches CXLIX, 489, CV, 490, CXLIV, 547, CXLVII, 548, avec l'explication, p. 203 sq., 221 sq. de notre tome IV. — Les deux grandes déesses Thesmophores, dans leur auguste simplicité, se voient sur la terre-

ramenant toutefois à la source et à Cérès Thesmophore l'hommage de ces bienfaits :

> Et leges sanctas docuit, et cara jugavit
> Corpora connubiis, et magnas condidit urbes [1].

(J. D. G.)

NOTE 18. *Observations complémentaires sur l'organisation des Éleusinies : nature de l'institution, ses rapports avec l'État, fonctions et droits des prêtres, lois ou réglements des mystères, et conditions préalables imposées aux initiés ; leur costume ; prescriptions diverses qui les concernent.* (Sect. II, chap. III, p. 753-765.)

Dans la note 11 *ci-dessus*, nous avons donné pour base à l'étude générale des Éleusinies, étude à refaire en grande partie, depuis Sainte-Croix et même M. Creuzer, le monument le plus ancien, le plus authentique et le plus riche qui en subsiste, l'hymne homérique à Cérès, si singulièrement négligé par M. Lobeck. Dans les notes 13, 14 et 15, nous avons repris en sous-œuvre la question des édifices sacrés destinés à la célébration de ces fêtes, et successivement celles de leur fondateur mythique, de leur origine historique, et des familles sacerdotales qui desservaient le culte d'Éleusis. Il s'agit maintenant d'examiner de plus près les Éleusinies dans leur organisation politique et religieuse, dans les autorités et les règles qui présidèrent à la célébration des mystères, depuis qu'ils se furent définitivement constitués. Ici comme plus d'une fois, dans les notes précédentes, pour compléter notre auteur, nous profiterons des recherches de M. Lobeck, tout en combattant ses opinions; mais nous nous attacherons de préférence aux traces d'O. Müller et de M. Preller, qui nous semblent beaucoup plus voisins de la vérité.

cuite que représente notre pl. CXLVII, 490 *a*, ayant entre elles un jeune enfant, qui peut être aussi bien Plutus que Iacchus.

[1] Calvus ap. Servium ad Virgil. Georg., IV, 58.

Depuis le traité qui suivit la fameuse guerre d'Éleusis, et surtout depuis les temps de Thésée et des Ioniens, les Éleusinies devinrent en Attique une institution de l'État, administrée par les autorités politiques du pays. Les rois en eurent d'abord la haute surveillance, en vertu de leur droit héréditaire, d'où vient qu'à Éphèse, et sans doute aussi dans d'autres colonies de l'Asie Mineure, les Nélides et les Androclides, descendants des anciens rois d'Athènes, conservèrent, avec le titre de βασιλεῖς, comme nous l'avons vu plus haut [1], le privilége des sacrifices en l'honneur de Déméter Eleusinia. A Athènes, le pouvoir en quelque sorte spirituel de la royauté abolie politiquement ayant été transporté au deuxième archonte, avec le titre de roi (un *rex sacrificulus*), ce fut lui qui eut désormais l'inspection des fêtes mystérieuses d'Éleusis. Quatre *Épimélètes*, ou Surveillants, l'assistaient, nommés aux voix par le peuple : deux parmi les membres des familles des Eumolpides et des Céryces ; les deux autres parmi tous les Athéniens sans distinction, afin de maintenir l'équilibre entre les droits du peuple et les prérogatives consacrées de ces anciennes races sacerdotales [2]. En outre, le grand conseil des Cinq Cents intervenait pour l'observation des règlements concernant les mystères ; d'après une loi de Solon, il se rassemblait tous les ans, au jour qui suivait la célébration de la fête, dans l'Éleusinium de la ville, pour entendre le rapport de l'archonte-roi et connaître des infractions qui pouvaient avoir été commises. C'est devant ce conseil, par exemple, que le dadouque Callias, fils d'Hipponicus, accusa Andocide d'avoir, pendant la fête, déposé sur l'autel, dans l'Éleusinium, un rameau de suppliant, ce qui était formellement défendu [3].

Les fonctions proprement dites du sacerdoce n'en demeu-

[1] Pag. 1139 *ci-dessus*.

[2] Harpocrat., *v.* ἐπιμελητὴς τ. μ.; Pollux, VIII, 9, 90; Hesych., *v.* βασιλεύς; Lysias c. Andoc., § 4.

[3] Andocid. de Myster., §§ 110-116.

rèrent pas moins confiées à des prêtres, choisis exclusivement, et pour leur vie entière, dans certaines familles que nous avons fait connaître ailleurs (note 15), en vertu de règles établies [1]. Nous avons déjà parlé, à cette occasion, du *hiérophante*, le premier de ces prêtres, auquel était associée une *hiérophantide* [2]; du *dadouque*, le second; du *hiérocéryx*, le troisième, nommé ainsi par distinction des autres céryces, et comme le héraut des mystères [3]; enfin du quatrième et dernier, au moins des principaux, l'*épibomius* ou altariste. Au hiérophante appartenait en propre la fonction de *montrer* ou de *révéler* les choses sacrées (δεῖξις τῶν ἱερῶν), ce qu'exprime son nom; le dadouque néanmoins semble aussi y avoir eu quelque part [4]. De même le hiérophante et le dadouque paraissent avoir administré en commun ce qu'on appelait τὰ λεγόμενα, les prescriptions ou les formules *parlées* [5]. Il en faut dire autant des purifications [6] et de la proclamation aux initiés, aux purs, dont il sera question plus loin. Voilà pourquoi le droit de l'initiation aux mystères d'Éleusis (μυεῖν τὰ Ἐλευσίνια) est attribué par excellence à ces deux prêtres; pourquoi le hiérophante et le dadouque, les Eumolpides et les Céryces représentent le sacerdoce entier et l'autorité religieuse des mystères [7]. Il est probable encore que le hiéro-

[1] Sur les sacerdoces d'Éleusis en général, il faut voir Arrian. Dissertat. Epictet. III, 21, et surtout le Corp. Inscript., nos 184, 185, 187, 188, 188 *b*, et 190 sqq.

[2] S'il est question de plusieurs hiérophantides, dans les passages cités p. 1142, n. 4 *ci-dessus*, il n'est pas du tout sûr qu'il y ait eu plusieurs hiérophantes à Éleusis, comme Van Dale (Dissert. antiq., p. 502) l'a conclu du passage douteux de Suidas, *v.* δᾳδουχεῖ.

[3] Pollux, VIII, 103.

[4] Suidas, au mot qui vient d'être cité.

[5] Comparez Philostrat. Vit. Sophist. II, 20, et Diogen. Laert. II, 101, VII, 186, avec Pausan. IX, 31, 6.

[6] Hesych. et Suid., *v.* Διὸς κῴδιον.

[7] *V.*, outre les passages cités plus haut, p. 1140, n. 1, Cic. de Leg. II, 13; Lucian. Alex., § 39; Menander π. ἐπιδ., p. 253 Walz.

phante, dont la voix imposante et sonore retentissait du fond du sanctuaire, avait, parmi ses fonctions, et comme héritier d'Eumolpe, celle de chanter, peut-être aussi de composer des hymnes, de même qu'il devait jouer le premier rôle dans le drame sacré représenté devant les initiés [1]. Le second rôle appartenait au dadouque, dont la fonction principale, comme le dit son nom, était celle de *porte-flambeau*, sans doute dans les sacrifices en l'honneur des grandes déesses [2], sacrifices où le hiérocéryx devait avoir également son emploi, car c'était celui des céryces en général, dans le culte des autres divinités. Il faisait aussi et surtout, de sa voix retentissante [3], les appels et les proclamations nombreuses aux initiés, qu'il fallait guider dans tous leurs mouvements et dans tous leurs actes [4]. Quant à l'épibomius, il est à croire que son office concernait aussi les sacrifices et le service spécial de l'autel, d'après la dénomination qu'il porte [5]. Peut-être

[1] Philostrat., *ubi supra;* et l'épigramme sur un hiérophante, dans le Corp. Inscript., n° 401, et dans l'Anthol. Palat., app. 246. Sur le drame sacré, note 11, p. 1110 *ci-dessus*, et *ci-après*, note 20. Sur le costume du hiérophante, son âge, les abstinences auxquelles il était astreint, quoiqu'il pût être marié, il faut voir Plutarque, V. Alcibiad., c. 22; Arrian. Dissert. Epictet. III, 21, 16; le Schol. de Perse, sat. V, 145, et Origen. c. Cels. VII, p. 365, coll. Herodot. VII, 153, Pausan. II, 14, 1, et le Corp. Inscript. n°s 405 et 1948.

[2] Eustathe, ad Iliad. I, 275, distingue : τὸν δᾷδας ἔχοντα ἁπλῶς καὶ τὸν ἐν τοῖς κατ' Ἐλευσῖνα μυστηρίοις δᾳδοῦχον.

[3] Xenoph. Hellenic. II, 4, 20.

[4] C'était lui également qui proclamait la trêve sacrée dont il sera question plus loin. Cf. Lobeck, Aglaoph., p. 213, not. *n*.

[5] Ὁ ἐπιβώμιος, ὁ ἐπὶ βωμῷ. *V*. Euseb. Præp. Evang. III, 12, et Corp. Inscript., n°s 71, 184, 192-194. En général, il est mentionné plus rarement que les trois autres. Que, du reste, dans les mystères, l'épibomius ait figuré la Lune, comme le hiérocéryx figurait Hermès, le dadouque le Soleil, et le hiérophante le Démiurge, ce ne peut être, ou qu'une conjecture de quelque néoplatonicien prévenu, tel que Porphyre, cité à ce propos par Eusèbe, ainsi que le pense Lobeck (p. 181), ou bien encore, ce qui revient au même, quelque application factice et récente des rôles antiques de ces prêtres d'Éleusis.

assistait-il le héraut sacré, comme le dadouque assistait le hiérophante. De même que celui-ci avait à ses côtés une hiérophantide, de même il est question d'une prêtresse *porte-flambeau*, parallèlement au dadouque [1]. Nous connaissons positivement, par une inscription, une de ces grandes prêtresses, fille de Démétrius, mère de Marcien (elle tait son propre nom, étant *hiéronyme*, comme tous ces prêtres et prêtresses), qui se vante d'avoir été choisie par le peuple, en qualité de hiérophantide, et d'avoir initié l'empereur Hadrien [2]. Un personnage, dans une autre inscription [3], se donne comme « issu des dadouques et d'une mère sacrée, qui révélait les mystères des déesses dans l'anactoron de Déô » (le temple de Déméter). Le silence gardé sur le nom propre de ces prêtresses donne à penser, selon la juste remarque d'O. Müller [4], qu'elles doivent être distinguées de celle qui est nominativement désignée dans les inscriptions, et qui parfois, comme la prêtresse de la Héra d'Argos, sert à indiquer l'année. De même que les hiérophantides, les hiérophantes, dans lesquels revivait Eumolpe, se perpétuèrent, ainsi que nous le savons déjà des Lycomides, successeurs des Céryces en qualité de dadouques [5], jusqu'aux derniers temps du paganisme. Le hiérophante qui initia Julien était encore un eumolpide; mais son successeur, sous lequel Éleusis fut détruite, n'était pas même un Athénien de naissance : c'était un Thespien [6].

Les possesseurs des grandes dignités sacerdotales que nous venons d'énumérer avaient une part d'honneur dans les sacrifices, le droit d'être nourris, leur vie durant, aux frais du

[1] Corp. Inscript., n° 1535.

[2] *Ibid.*, n° 434.

[3] Publiée assez récemment dans le *Bulletino dell' Instit. archeol.*, 1835, p. 210.

[4] *Eleusinien*, dans l'*Allgemeine Encyclop.*, sect. I, tom. 33, p. 276, n. 17.

[5] Pag. 1142 *ci-dessus*.

[6] Eunap. Vit. Sophist., in Maxim., p. 52, *ibi* Boissonade.

trésor public, la jouissance de certains revenus qui leur étaient affectés, ce privilége de hiéronymie, que nous venons de voir, un costume d'une magnificence toute solennelle, qu'Eschyle transporta, dit-on, au théâtre [1]. Prêtres et prêtresses portaient sur leurs têtes des couronnes de myrte, arbrisseau spécialement consacré à Déméter, et dont les archontes et les orateurs se couronnaient aussi ; car les pouvoirs publics et les assemblées même du peuple étaient placés, en quelque sorte, sous la protection de la déesse de l'agriculture, fondatrice à la fois de la société et des mystères, ce que semble indiquer également l'usage de purifier les bancs de bois du Pnyx avec le sang du porc sacrifié à Cérès, ce qu'indique peut-être plus positivement encore le Thesmophorion rapproché de la place publique [2]. Mais, ce qui marque mieux que tout le reste l'importance politique du culte de Déméter en général, et en particulier de la Déméter d'Éleusis, c'est la juridiction reconnue à ses prêtres et aux familles dans lesquelles ils étaient choisis, sur tout ce qui se rapportait à ce culte. Les Eumolpides et les Céryces, et avec eux les dadouques, donnaient des espèces de consultations, dans le genre des *responsa* des jurisconsultes romains, sur les choses sacrées et sur les choses saintes, apparemment celles qui concernaient le service divin d'Éleusis, et les devoirs, soit de l'État, soit des particuliers à cet égard [3]. Formaient-ils, en pareil cas, le sacré sénat (ἱερὰ γερουσία) dont il est question dans les temps postérieurs ? la chose n'est pas aussi certaine qu'elle l'a paru à M. Preller [4]. Il n'est pas sûr non plus qu'il faille en-

[1] Corp. inscript., nº 184, *ibi* Bœckh, p. 325, et nºs 378 *b*, 436 ; Wachsmuth, *Hellen. Alterthumsk.* II, 2, p. 300.

[2] Istros ap. Schol. Sophocl. Œdip. Colon. 681 ; Tzetzes ad Lycophron 1328. Cf. le texte de ce tome, p. 725 sq. et n. 3.

[3] Ἐξήγησις τῶν ἱερῶν καὶ ὁσίων. *V.* Lysias c. Andocid., § 10 ; Andocid. de Myster. § 115, 116 ; Plutarch. X Orat., 12 ; Corp. Inscript., nº 392.

[4] Il cite (*Eleusinia*, dans la *Real Encyclop.*, p. 91) le Corp. Inscript., nº 399 ; mais cette inscription, ni par sa date, ni par son objet, ne prouve

tendre par là le tribunal des Eumolpides devant lequel l'archonte-roi pouvait porter plainte pour cause d'impiété, mais seulement, suivant toute apparence, en cas d'infractions au droit sacré d'Éleusis [1]. Les jugements de ce tribunal se fondaient sur des lois non écrites, sur des prescriptions traditionnelles d'une grande autorité, jugées par quelques-uns identiques avec les πάτρια Εὐμολπιδῶν, que Cicéron demande à Atticus de lui envoyer, et qui sans doute étaient devenus publics à cette époque, toute législation de ce genre ayant d'ailleurs été abolie depuis le fameux procès des Hermocopides [2]. Dans des cas extraordinaires, on nommait, pour juger les causes d'impiété en matière de mystères, des commissions spéciales dont les initiés seuls pouvaient faire partie [3]. Mais, dans d'autres, où la sûreté publique était en jeu, comme dans le procès d'Alcibiade et de ses compagnons, accusés d'avoir profané les mystères, le peuple jugeait par lui-même et par les tribunaux ordinaires, jaloux qu'il était de ses droits, autant qu'ennemi des juridictions privilégiées en général. Aussi ne manqua-t-il pas d'étendre sa souveraineté sur les prêtres eux-mêmes et sur les familles auxquelles ils appartenaient. Ces familles et tous leurs membres, les Eumolpides, les Céryces et les autres, sans exception, étaient responsables de l'exercice des fonctions sacerdotales qui leur étaient confiées devant les

suffisamment le fait dont il s'agit, ce qui explique la réserve prudente d'O. Müller, *ubi supra*, p. 277, 278, réserve qu'il faut étendre à la manière dont nous nous sommes exprimé plus haut, p. 1140. *V.*, en outre, p. 1191, n. 3, *ci-après.*

[1] Δικάζεσθαι πρὸς Ἐυμολπίδας, Demosth. c. Andoc., p. 601, 25. Cf. Meier, *Att. Prozess,* p. 117; de Gentil., p. 42.

[2] Lysias c. Andocid., § 10; Cic. ad Attic. I, 9; Andocid. de Myst., § 86. Cette identité des *Eumolpidarum* πάτρια de Cicéron et des νόμοι ἄγραφοι de Lysias, qu'O. Müller admet avec Lobeck, nous l'avons contestée ailleurs. Cf. le texte de ce livre et de ce tome, p. 761, n. 4 *ci-dessus.*

[3] Andocid. de Myst., § 29, 31; Pollux, VIII, 120. Cf. Meier, *Att. Proz.*, p. 66, 133.

juridictions publiques [1], si bien, comme le dit O. Müller, que les tribunaux populaires pouvaient décider en dernière instance sur l'observation des rites d'Éleusis. Ces mêmes familles, par une autre conséquence du principe de l'égalité démocratique, tout en remplissant les devoirs, en exerçant les droits héréditaires qui leur étaient propres, participaient à tous les droits et à tous les devoirs de la vie commune, de la vie civile et politique. Nous trouvons des Eumolpides, comme le furent probablement Conon et Timothée [2], des Céryces, tels que l'orateur Andocide, même des dadouques, par exemple Hipponicus et Callias, mêlés aux fonctions, aux emplois les plus divers, tant dans la guerre que dans la paix.

Le gouvernement d'Athènes attachait une si grande importance à la célébration régulière et pacifique des Éleusinies, qu'en temps de guerre on le voit conclure des traités avec les gouvernements ennemis pour assurer aux initiés une sorte de trêve ou de paix de Dieu. Une de ces conventions nous a été conservée en grande partie, qui paraît se rapporter à l'époque de la guerre avec les Lacédémoniens, avant la paix de trente ans (Ol. LXXXIII, 3), et qui fixe la durée de cette trêve, pour les grands mystères, du commencement de métagitnion au 10 de pyanepsion, et pour les petits, du 1er de gamélion au 10 d'élaphébolion [3]. Nous tirerons, dans la note 20, les conséquences de ce précieux document, relativement à la fixation même de l'époque des fêtes d'Éleusis.

Nous venons de voir l'état et les attributions du sacerdoce des Éleusinies; il s'agit maintenant de revenir, pour les déterminer mieux encore, s'il est possible, sur les conditions préalables de l'initiation aux mystères, nous réservant de traiter de leurs rites, ou publics ou secrets, dans les notes subséquentes, ainsi que de la grande question des degrés mêmes de l'initiation et de ses résultats quelconques.

[1] Æschin. c. Ctesiph., § 18; Orat. c. Neær., p. 1384 sq.
[2] Bœckh, Corp. Inscript., I, p. 446, sur le nº 393.
[3] Corp. Inscript., nº 71, *ibi* Bœckh.

M. Lobeck a déployé un grand luxe d'érudition, non-seulement pour combattre les exagérations de ses devanciers sur la prétendue rigueur des conditions imposées aux initiés dans l'admission aux mystères d'Éleusis, mais pour établir que ces conditions étaient tellement vagues, tellement illusoires, que les mystères ne pouvaient avoir ni moralité, ni secret véritables, et qu'ils ne devaient pas différer essentiellement des autres fêtes du paganisme, si ce n'est peut-être pour la magnificence de l'appareil extérieur qui les environnait [1]. C'est ici une exagération en sens contraire, qui n'est pas moins grave, et qu'il faut limiter à son tour. Sans doute, il ne pouvait être question, dans une institution de la nature des Éleusinies, d'un choix, d'un examen tant soit peu détaillé et sévère, de ceux qui se présentaient en foule pour être admis aux mystères, et qui venaient, hommes et femmes, de toutes les parties de la Grèce, et même de la terre connue. La proclamation du hiérophante et du dadouque, au premier jour de la fête, excluait seulement d'une manière formelle les barbares et les meurtriers, de même, à ce qu'il paraît, que les magiciens, et en général ceux qui avaient encouru des peines capitales [2]. Elle se bornait, du reste, à des recommandations qui, pour n'avoir pas de sanction positive, n'en avaient pas moins un caractère éminemment moral, sans parler des purifications dont elles étaient suivies [3]. La religion est le domaine de la conscience, aidée par les exhortations, par la parole, par tout ce qui peut faire impression sur le cœur encore plus que sur l'esprit; elle n'est pas le domaine de la loi extérieure. Les prêtres demandaient la pureté des mains, de l'âme, la qualité de Grecs, et, selon eux, d'hommes civilisés, attestée par le langage [4]; ils n'allaient pas et ne pouvaient pas aller

[1] Aglaophamus, lib. I, Eleusinia, pag. 10-31, 44-48, etc.

[2] Isocrat. Panegyr., c. 42; Philostrat. Vit. Apollon., IV, 18; Liban. Orat. Corinth., tom. IV, p. 356, etc.

[3] Cels. ap. Origen. III, c. 49, p. 436 Ruæi; Theon. Smyrn. Arithm., p. 18, etc.

[4] Liban. et Cels. *ibid.*, et al. ap. Lobeck, p. 15 sqq.

jusqu'à la confession, au moins dans les mystères d'Éleusis. Ils comptaient, et non pas toujours sans raison, sur l'effet même des mystères et des impressions qu'ils devaient laisser dans les âmes, pour rendre les initiés plus pieux, plus justes et meilleurs [1]. C'étaient là leur œuvre et leur but. Cet idéal de la pureté, de la vertu, seules dignes du flambeau mystique [2], qui était offert à la communauté des initiés, c'était certes quelque chose, en dépit du mot piquant de Diogène, qui trouvait ridicule que le premier publicain venu pût, moyennant l'initiation, se promettre un bonheur éternel, tandis que des hommes comme Agésilas et Épaminondas, pour n'avoir point été initiés, devaient rester plongés dans le bourbier [3]. On peut en dire autant, sans prouver davantage, contre toutes les religions positives, qui s'adressent au peuple entier, et non pas seulement à une élite. Il est certain, d'ailleurs, que l'on présentait aux mystères jusqu'à des enfants [4]. Il y a plus : un jeune garçon ou une jeune fille, de pur sang attique, qui était consacré avec des rites à part, recevait le nom d'*enfant du foyer* [5]. Cet enfant accomplissait ensuite, en se conformant soigneusement aux prescriptions des prêtres, certaines cérémonies d'expiation pour tous les autres aspirants aux mystères [6]. Évidemment on voulait, par cette touchante pratique, rendre plus agréable aux dieux une expiation générale, venant de mains innocentes. Il est certain aussi que des serviteurs et des esclaves accompagnaient leurs maîtres, et, s'ils pénétraient avec eux dans l'intérieur du temple, s'ils jouissaient du spec-

[1] Diodor. Sic. V, 48.

[2] Juven. XV, 140 : *bonus et face dignus Arcana qualem Cereris vult esse sacerdos.*

[3] Julian. Orat. VII, 238; et notre texte, 764, n. 1, de ce tome.

[4] Donat. ad Terent. Phorm., v. 14; Himerius, Orat. XXXIII, p. 874, Wernsdorf.

[5] Παῖς ἀφ' ἑστίας. *V.* Bœckh, Corp. Inscript. ad num. 393, p. 445 sq., coll. nº 406.

[6] Athénée, Porphyre surtout, et Himérius, cités dans notre texte, p. 764 *ci-dessus.*

tacle des représentations mystiques, nul doute qu'ils n'eussent, eux aussi, le droit de se dire initiés [1]. Il fut un temps peut-être où les étrangers, pour être admis aux mystères, avaient besoin, comme Hercule et les Dioscures eux-mêmes, d'après la tradition mythologique, de se faire adopter par une famille athénienne [2]; mais, plus tard, il leur suffit d'être introduits par un Athénien. Cet introducteur prenait le nom de *mystagogue*, et il devait appeler l'attention de l'étranger sur tout ce qu'il avait à voir, à observer, d'où vient la grande extension donnée quelquefois au sens de ce mot [3]. Un lien pieux se formait entre le myste et son mystagogue, qui ne pouvait plus se rompre sans crime. C'étaient particulièrement les membres des familles sacerdotales qui prenaient ainsi les étrangers sous leur protection, qui leur facilitaient l'accès des mystères [4]. Mais de grands abus se glissaient dans de telles relations, et les exemples ne sont pas rares, de personnes tout à fait indignes parvenues ainsi à se faire initier [5].

[1] *V.* l'inscript. déjà citée, dans le Corpus, n° 71, *ibi* Bœckh, et les vers du comique Théophile rapportés chez Lobeck, p. 19, qui, du reste, est moins affirmatif sur ce point qu'O. Müller, p. 282.

[2] C'est en ce sens seulement qu'on peut admettre l'assertion de Julien, dans le passage indiqué plus haut. Cf., outre Lobeck, cité dans notre texte, *ibid.*, K. F. Hermann, *Lehrbuch der gottesdienstlichen Alterthümer der Griechen*, p. 156, 19.

[3] Cette extension est certaine, et elle va jusqu'à en faire le synonyme de *cicerone*, comme l'a fait voir Lobeck, p. 29-31; mais ce n'est nullement une raison pour prétendre, ni que le *mystagogue*, espèce de parrain, ne remplît un devoir spécial dans l'admission d'un étranger aux mystères, ni surtout que chaque Athénien ait fait, en cette circonstance, les fonctions du hiérophante, ait *initié* (μυεῖν) au même sens que lui. Les Athéniens en masse sont nommés, chez Aristide, Panath. p. 296 : τοῖς ἀφικνουμένοις ἐξηγηταὶ τῶν ἱερῶν καὶ μυσταγωγοί. Cf. O. Müller, p. 283, n. 93.

[4] Par exemple le céryx Andocide, qui s'en vante, de Myst., § 132, et le célèbre Hérode Atticus, membre de la même famille.

[5] Il suffit de citer Lysias, qui n'était pas même citoyen, mais *isotèle*, et qui fit initier sa maîtresse. Orat. c. Neær., p. 1351, coll. Alciphr. Epist. II, 3.

O. Müller lui-même, quoique favorable en définitive aux mystères d'Éleusis autant que M. Lobeck leur est contraire, s'étonne qu'avec de telles facilités, un tel pêle-mêle, pour ainsi dire, ces mystères aient conservé, jusqu'aux derniers temps, un si grand prestige, une si haute valeur religieuse et morale, non-seulement auprès du peuple, mais même aux yeux des hommes les plus éclairés, des premiers philosophes comme des premiers poëtes de l'antiquité. Nous essayerons, avec lui et avec d'autres, d'en indiquer les vraies causes dans les notes suivantes, et particulièrement dans les deux dernières, sur ce livre. Nous y renverrons aussi le peu que nous avons à ajouter aux développements donnés par M. Creuzer, concernant l'appareil extérieur des mystères, le détail de leurs cérémonies, le genre d'effet qu'elles devaient produire, enfin les représentations figurées qui s'y rapportent le plus sûrement, ainsi qu'au culte, aux symboles et à la légende d'Éleusis, en général, sur les monuments de l'art. Nous n'ajouterons plus ici qu'un seul mot touchant certains usages, certaines prescriptions supposées, à tort ou à raison, avoir appartenu aux mystères.

De ce que Horapollon fait des cigales un symbole de l'initiation chez les Égyptiens [1], Sainte-Croix, Dupuis et d'autres ont conclu que les cigales d'or, portées par certains Athéniens dans leurs cheveux, comme partie du costume plus recherché des temps anciens, devaient avoir une signification mystique. D'autres y ont vu, avec plus d'autorité, quoi qu'en dise M. Lobeck [2], un emblème de l'autochthonie dont se vantaient entre tous les Athéniens, dont pouvaient fort bien se vanter à leur exemple les Samiens, Ioniens ainsi qu'eux d'origine. Les initiés, du reste, avaient dû garder le costume antique, les longues robes de lin, les cigales d'or relevant leurs cheveux en crobyle, que Thucydide nous dépeint comme por-

[1] Horapollin. Hieroglyphica, c. 60, Leemans.
[2] Aglaoph., p. 168 sq.

tées encore de son temps par les vieillards de l'Ionie, comme venant à peine d'être déposées par ceux d'Athènes [1].

Nul doute que les initiés ne fussent soumis à diverses abstinences, soit avant, soit pendant les mystères. Parmi ces abstinences, on range, avec quelque vraisemblance, celle de la chair de poisson, dont s'abstenaient également les pythagoriciens, les orphiques et bien d'autres, par des motifs certainement religieux et plus ou moins mystiques. Pourtant, aucun texte bien positif n'établit cette prescription quant aux Éleusinies ; ce qui n'autorise M. Lobeck ni à la contester absolument, ce qu'il n'a point osé faire, ni à supposer, comme il le fait, que, dans tous les cas, ce devait être un emprunt plutôt encore des mystères à la philosophie que de la philosophie aux mystères. Il aime mieux s'en rapporter à l'usage des temps héroïques ; et finalement à la *nature*, ce qui nous paraît une raison pour le moins aussi mystique qu'aucune de celles qu'il rejette [2]. Ne pourrait-on penser que le poisson était défendu à titre d'aliment aphrodisiaque, étant consacré, à ce titre même, aux divinités génératrices, à Hermès, à Aphrodite elle-même, aussi bien qu'aux grandes divinités correspondantes de la Phénicie et de l'Assyrie, Oannès, Dagon, Astarté, Atergatis? Ce qui est sûr, au moins, c'est qu'une autre abstinence, celle des fèves, était commune aux pythagoriciens, aux orphiques et aux mystes d'Éleusis [3], par un motif qui pourrait bien n'être pas sans analogie avec celui que nous venons d'indiquer pour la chair de poisson.

(J. D. G.)

[1] Thucydid. I, 6, *ibi* Gœller et Poppo.

[2] Aglaoph., p. 247 sqq., *ibi* citat.

[3] Elle paraît même s'être étendue à tous les mystères. Lobeck, *ibid.*, p. 253 sq.

NOTE 19. *Époques et distinction des petits et des grands mystères; rapport des premiers, ou des mystères d'Agra, soit avec les Anthestéries, soit avec les Éleusinies; question des degrés de l'initiation et de la période des mystères en général.* (Sect. II, chap. III, p. 765-778.)

Nous avons montré, dans la note 11 ci-dessus (p. 1113 sq.), les fondements à la fois naturels et traditionnels, calendaires et mystiques, de la distinction entre les petits et les grands mystères, fixés, les uns aux approches du printemps, dans le mois des fleurs, anthestérion, les autres non loin de l'époque des semailles et de l'équinoxe d'automne, en boédromion. Les premiers étaient consacrés plus spécialement à Perséphoné ou Cora, dont ils célébraient le retour sur la terre [1]; les seconds, plus particulièrement à Déméter, à sa douleur, à ses recherches, après l'enlèvement de sa fille. Il y avait, entre les uns et les autres, sept mois pleins, et non pas six, comme le répète encore M. Lobeck [2]; car la marche de la nature en Attique le prescrivait ainsi, en dépit du calendrier astronomique. Des textes formels établissent que la fête des grands mystères, ou des Éleusinies proprement dites, commençait vers le milieu

[1] Schol. Aristoph. Plut., v. 846 : ἦσαν δὲ τὰ μὲν μεγάλα τῆς Δήμητρος, τὰ δὲ μικρὰ Περσεφόνης, confirmé par le τὰ σεμνὰ τῆς Κόρης μυστήρια du chant ithyphallique rapporté dans Athénée, VI, 253 D., et par le μικρὰ.. ἐστὶ τὰ μυστήρια τὰ τῆς Περσεφόνης κάτω, du texte, récemment publié par M. Miller, de l'ouvrage en grande partie retrouvé d'Origène, dont on ne possédait que le premier livre, sous le titre de Φιλοσοφούμενα, et dont nous avons aujourd'hui les sept derniers livres presque complets, intitulés : τὸ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος. *V. Origenis Philosophumena, sive omnium hæresium refutatio, e Codice Parisino nunc primum edidit* Emmanuel Miller, Oxonii, e Typographeo academico, MDCCCLI, lib. V, cap. 8, pag. 116. C'est une publication du plus haut intérêt, non-seulement pour l'histoire des sectes chrétiennes, mais encore pour l'histoire générale des opinions philosophiques et religieuses de l'antiquité.

[2] Aglaopham., p. 37. Cf. O. Müller, dans l'*Allgem. Encyclop.*, art. *Eleusinien*, p. 278.

de boédromion [1]; et il y a tout lieu de penser que la fête des petits mystères, improprement nommés les petites Éleusinies, devait avoir lieu également vers le milieu d'anthestérion. Le décret relatif à la trêve sacrée, que nous avons cité dans la note précédente (p. 1167 *ci-dessus*), fournit à cet égard une induction d'une grande force, puisqu'un intervalle égal de deux mois et dix jours y est garanti pour l'allée et le retour à tous ceux des Grecs qui veulent assister, soit aux grands, soit aux petits mystères.

Les petits mystères étaient encore appelés les *mystères d'Agra* ou *d'Agræ*, à cause du lieu de ce nom, espèce de faubourg d'Athènes, situé près des murs du sud, au delà de l'Ilissus, et où se trouvait un temple destiné à la célébration de la fête. Ce nom d'*Agra*, donné à la colline qui dominait ce faubourg, et qui s'appela d'abord Hélicon, à raison de sa figure, semble, d'après la forme usitée pour désigner les petits mystères, τὰ ἐν Ἄγρας, forme analogue à celle que prend quelquefois la dénomination même du lieu, τὸ τῆς Ἄγρας, indiquer une divinité; et nous savons qu'en effet Artémis *Agræa* ou *Agrotera* avait là son sanctuaire, tout comme Poseidon ou Neptune Héliconius y avait son autel [2]. C'est une association de dieux et de cultes qui rappelle celle que nous avons vue plus haut (p. 1126) autour du temple d'Éleusis. Du reste, Dionysus, c'est-à-dire Iacchus, le Dionysus éleusinien, présidait, de concert avec Cora-Perséphoné, à la fête mystérieuse d'Agra [3], qui, succédant immédiatement aux

[1] Cf. la note suivante, dans ces Éclaircissements.

[2] Outre les auteurs allégués dans notre texte, p. 769, n. 1, il faut voir le passage important du grammairien Pausanias, citant Clidémus ou Clitodémus, entre autres, dans Bekker. Anecdot. I, p. 326 sq. (d'abord dans la Biblioth. Coislin., p. 603), et surtout dans les Fragmenta historic. græcor. de Car. et Theod. Müller, édit. Didot, pag. 359, coll. Eustath. ad Iliad. B, 852.

[3] C'est ce que l'on peut conclure du passage d'Étienne de Byzance, *v.* Ἄγρα : τὰ μικρὰ μυστήρια — μίμημα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον, ce qui ne peut vouloir dire qu'une chose, à savoir, qu'on représentait mimique-

Anthestéries, concourait en ce sens avec elles, et bien plus encore par leur objet commun, celui de célébrer le retour de la belle saison, du printemps et des fleurs, après les rigueurs du sombre hiver. Il n'est donc pas besoin, pour expliquer le rapport de ces deux fêtes, de les faire coïncider exactement, comme l'avait fait d'abord M. Preller [1], allant jusqu'à confondre les petits mystères avec les *Choés*, deuxième jour des Anthestéries, parce que les âmes, pensait-il, devaient, en ce jour, revenir à la lumière avec Proserpine. Maintenant il conjecture que, plusieurs jours de cette *montée des âmes* nous étant signalés, chez Hésychius, au lieu d'un seul chez Photius, l'un de ces jours pouvait être celui des Hydrophories, au commencement d'anthestérion ou à la fin de gamélion, tandis qu'un autre devait être celui des Choés, et un troisième aurait été celui des petites Éleusinies, comme il les appelle [2]. Une autre conjecture, mise en avant par K. O. Müller, et que nous avons déjà mentionnée, non sans quelque assentiment [3], expliquerait la cérémonie mystérieuse dans laquelle, aux Anthestéries, la femme de l'archonte-roi, accompagnée des quatorze *Gerœres* ou Vieilles, ou Vénérables, épousait Dionysus dans son temple ; ce mariage symbolique aurait été une figure de l'union du dieu avec Cora ou Proserpine, représentée par la Basilissa [4]. M. Preller n'admet point cette interprétation : il

ment l'union de Dionysus avec Corà, dans les τὰ σεμνὰ τῆς Κόρης μυστήρια du chant ithyphallique cité plus haut. Un autre passage, trop peu remarqué, de Nonnus, Dionysiac. XXVI, 307, vient à l'appui de ce fait, aussi bien que celui de l'époque des petites Éleusinies, en tant que postérieures aux Dionysies : Λιμναῖον μετὰ Βάκχον Ἐλευσινίῳ Διονύσῳ.

[1] *Demeter u. Perseph.*, S. 121, 229, surtout 390. M. Bœckh (*Staatshaush.*, II, 252 ; Corp. Inscript., n° 157) avait cru pouvoir placer au commencement d'anthestérion, et avant les Anthestéries, le jour incertain de la fête des petits mystères.

[2] Art. *Eleusinia*, p. 94 sq. dans la *Real-Encyclop.*

[3] Pag. 1113 *ci-dessus.*

[4] Hesych. *v.* Διονύσου γάμος, coll. Orat. adv. Neær., § 73, p. 1383. Γεραραί, plutôt que Γεραῖραι, d'après Dindorf ad Steph. Thesaur., II,

persiste à penser que, dans la cérémonie dont il s'agit, la Basilissa représentait simplement la ville et la contrée d'Athènes épousant Dionysus, à peu près comme le doge de Venise épousait la mer au nom de la République [1]. Que cette explication soit ou non dans le génie de l'antiquité, il n'en est pas moins certain que les Anthestéries et les mystères d'Agra étaient deux solennités distinctes l'une de l'autre, quoique ayant entre elles des points communs, et que, tout comme Dionysus avait sa place dans les petits mystères, tout de même Perséphoné devait, pouvait, en qualité de Cora, ou bien d'Ariadné [2], avoir la sienne à côté de ce dieu, dans les Anthestéries. Il est probable même que Déméter ne manquait ni à l'une ni à l'autre de ces fêtes [3], dont le caractère était tour à tour funèbre et joyeux, selon qu'elles regardaient au passé, c'est-à-dire à l'hiver, ou à l'avenir, c'est-à-dire au printemps.

Hercule, disait la tradition, se présenta un jour à Athènes pour être initié; mais, à cette époque, la coutume était de ne point initier un étranger. Les Athéniens donc, ne voulant ni violer cette coutume, ni éconduire leur bienfaiteur, imaginèrent les petits mystères, qui pouvaient être conférés sans dif-

p. 582, éd. Didot. Cf., du reste, O. Müller, *Etrusker*, II, 98; et dans l'art. *Eleusinien*, p. 290, surtout n. 59.

[1] Art. *Eleusinia*, p. 95, coll. *Demet. u. Perseph.*, 390, et Polemon, fragm., p. 112, où un fait est rapporté, qui a quelque analogie avec l'usage vénitien bien plutôt qu'avec la cérémonie d'Athènes.

[2] Selon l'interprétation de M. Thiersch, Introd. à son Pindare (en allem.), p. 156. Mais qui croira, avec M. Preller, qu'Ariadné ne soit autre chose que la terre de Naxos? Ce n'est pas assurément M. Creuzer. Cf. le texte du livre VII et la note 20 dans les Éclaircissem. de ce même livre, p. 267 sqq. et 986 de ce tome III.

[3] Cela est certain de celle des petits mystères, qui sont attribués à Déméter aussi bien qu'à sa fille. Ἄγραι — οὗ τὰ μικρὰ τῆς Δήμητρος ἄγεται μυστήρια, dit le grammairien allégué plus haut, citant le 4e livre de Clitodème : εἰς τὸ ἱερὸν τὸ μητρῷον τὸ ἐν Ἄγραις. Cf. p. 768 et n. 3, *ci-dessus*.

ficulté [1]. On serait tenté de conclure, de cette anecdote, que les petits mystères, du moins dans l'origine, furent destinés aux étrangers plutôt qu'aux nationaux [2]. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'ils sont donnés comme une purification et une consécration préalables, en un mot, comme une préparation aux grands, et, en quelque sorte, comme un premier degré d'instruction et d'initiation [3]. Le nom de *mystères* leur est appliqué aussi bien qu'aux grands, et celui de *mystes* à ceux qui ont participé aux uns comme aux autres. On ne sait, du reste, rien de précis sur les rites et les cérémonies dont se composaient les petits mystères, et c'est fort arbitrairement, comme l'a fait voir outre mesure M. Lobeck, que Sainte-Croix, et d'après lui M. Creuzer, en ont tracé le tableau qu'on lit dans notre texte [4]. Il est mention seulement, d'une manière positive, d'une purification ou lustration accomplie sur les bords de l'Ilissus [5]. Des rites expiatoires, des abstinences s'y joignaient sans doute, et divers préludes que nous ignorons, ou qui sont vaguement indiqués, à la célébration des grands mystères et à l'initiation proprement dite qui y avait lieu. Quant à la fête des petits, on peut tout au plus conjecturer, avec M. Preller, qu'elle était du genre orgiastique et mimique [6], comme les fêtes mystérieuses en général, qu'elle se célébrait en partie la nuit, et qu'en partie aussi elle se rappor-

1 Schol. Aristoph. Plut. 1013, coll. 845, et Ran. 291.

2 C'est une conjecture de M. K. F. Hermann, *Lehrbuch der Gottesd. Alterth.*, p. 303.

3 Schol. Aristoph. Plut. 845 : καί ἐστι τὰ μικρὰ ὥσπερ προκάθαρσις καὶ προάγνευσις τῶν μεγάλων. Cf. le passage de Clém. d'Alex. cité dans notre texte, p. 776, n. 2, et Hermias in Platon. Phædr., p. 158. Θέμιον δέ ἐστι, dit Origène (dans l'ouvrage récemment découvert et publié que nous avons cité plus haut) τὰ μικρὰ μεμυημένους αὖθις τὰ μεγάλα μυεῖσθαι.

4 Pag. 769 sq., avec nos notes, coll. Lobeck, Aglaoph., p. 182 sqq., 188 sq.

5 Polyæn. Strateg. V, 17.

6 Preller, *Eleusin.*, p. 105, à cause du passage d'Étienne de Byzance cité plus haut.

tait au culte des morts [1], ce qui la rapproche d'autant plus des Anthestéries, dont le dieu, comme nous venons de le voir, semble y avoir été associé à Proserpine. Ces deux fêtes consécutives devaient, si nous ne nous trompons, consacrer, par la légende mise en action de ces deux divinités revenues des sombres demeures, et par l'image de leur union sur la terre qu'elles embellissent à l'envi, le passage de l'hiver au printemps, le rajeunissement de la nature, et l'espérance d'une vie nouvelle promise indirectement aux trépassés dans cette résurrection périodique.

C'est en vain, du reste, que, fermant les yeux sur ces grands côtés des cultes connexes de Déméter, de Perséphoné et de Dionysus, et les oreilles aux voix les plus autorisées de l'antiquité, on a voulu contester, et la relation des petits mystères avec les grands, et la gradation de l'initiation préalable de ceux-là à l'initiation définitive de ceux-ci, comme de cette dernière à l'époptie ou révélation immédiate et suprême [2]. La correspondance de ces trois choses entre elles serait déjà suffisamment attestée par le monument public que nous avons cité plus d'une fois, et qui stipule la libre circulation des mystes et des époptes, soit pour les grands, soit pour les petits mystères, aux époques de l'année indiquées plus haut, et à la date de la 3e année de l'olympiade LXXXIII. Mais rien n'est plus clair et plus positif que ce qui se trouve rapporté par Plutarque, d'après Philochore, dans la Vie de Démétrius Poliorcète [3]. Celui-ci, sur le point de se rendre à Athènes, écrivit aux Athéniens qu'il voulait, dès son arrivée,

[1] Clem. Alex. Protrept., c. 2, p. 29 Potter.

[2] C'est ce qu'a entrepris M. Lobeck, p. 31 sqq. et *passim*, dans son livre Ier, où, en réfutant les idées fausses ou exagérées de ses prédécesseurs, il ne méconnaît pas moins qu'eux, quoiqu'en un autre sens, le vrai caractère des faits et leur incontestable liaison. M. Preller, *Eleusin.*, p. 102 sqq., l'a réfuté lui-même péremptoirement quoique indirectement.

[3] Cap. 26, coll. Harpocrat. *v.* ἀνεπόπτευτος et ἐπωπτευκότων, qui a puisé à la même source. *V.* les Fragm. historic. græcor., éd. Didot, p. 409.

être initié aux mystères, et recevoir l'initiation entière depuis les petits mystères jusqu'à l'époptie, ce qui était doublement contraire aux règlements sacrés, d'abord parce que l'on n'était à l'époque ni des grands ni des petits mystères, ensuite, ajoute l'historien, « parce que, les petits se célébrant au mois anthestérion, les grands en boédromion, l'époptie ne pouvait être conférée qu'un an au moins après l'initiation aux grands mystères. » On sait par quel expédient ridicule la lâcheté des autorités préposées aux Éleusinies éluda la difficulté, malgré l'opposition du dadouque Pythodore[1]. Cette exception et bien d'autres qui suivirent, au temps des Romains, ne font que prouver l'existence de la règle antique, par sa violation même, dans la décadence des institutions politiques et religieuses d'Athènes. L'usage n'en subsista pas moins, pour le grand nombre, de se faire initier aux petits mystères dans le mois anthestérion, puis de recevoir, dans la même année, l'initiation aux grands, en boédromion, et enfin, après une année au moins, à partir de ceux-ci, d'être admis au degré supérieur de l'initiation qualifiée d'époptie, dans cette même fête des grands mystères. Nul doute qu'à cette gradation si nettement établie ne répondît une succession de rites, de pratiques, d'instructions et de révélations quelconques, tendant de plus en plus vers ce but élevé, vers cette sorte de perfection religieuse qui est l'idée même de la τελετή, mot qui exprime à la fois l'ensemble des mystères et le dernier résultat de l'initiation, appelée du même nom qu'eux, μύησις[2].

[1] Harpocration, dans le premier passage cité plus haut, paraît avoir extrait textuellement, d'après Philochore, son courageux plaidoyer, comme l'a observé avant nous M. Preller.

[2] Quoique les mots τελετή, μυστήρια, ὄργια se prennent dans un sens tantôt plus étendu, tantôt plus restreint, et s'échangent souvent entre eux, que μύησις, μύστης s'appliquent indifféremment aux petits comme aux grands mystères, il n'en est pas moins certain que ces noms, dans une foule de cas, ont aussi leurs applications parfaitement déterminées et distinctes. Cf. Preller, p. 102, 103.

Il va sans dire que tous ceux qui se faisaient initier aux petits mystères n'étaient pas nécessairement initiés aux grands, et que l'initiation à ceux-ci n'entraînait pas non plus, de toute nécessité, cette *seconde initiation* (δευτέρα μύησις), qui était l'époptie. Beaucoup la négligeaient ou ne l'attendaient point ; beaucoup aussi ne la recevaient que tardivement, après des formalités et des délais prescrits dans certains cas, et qui dépendaient plus ou moins des prêtres. C'est ce que signifient ces expressions de Plutarque ou de Philochore, « après un an au moins[1] » ; et nous savons par Philostrate, dans la Vie d'Apollonius de Tyane[2], que ce célèbre thaumaturge, après avoir parcouru l'Orient, étant venu à Athènes vers l'automne de l'an 51 de J. C., et s'étant présenté au hiérophante pour être admis aux mystères, le hiérophante refusa de l'admettre parce qu'il était suspect de magie, refus dont il prit acte, en annonçant au hiérophante qu'il serait initié plus tard, comme il paraît l'avoir été par son successeur après quatre ans révolus. Si l'on rapproche cette période de quatre ans du *quinquennium*, tant controversé, de Tertullien, après la longue attente et les épreuves multipliées duquel les initiés aux mystères d'Éleusis, car c'est bien d'eux que parle le prêtre de Carthage, parvenaient à l'époptie[3], on sera porté à penser, au lieu de rejeter son témoignage, comme le fait M. Lobeck[4], ou que c'était là un antique usage renouvelé de son temps, peut-être à cause des chrétiens, et par le besoin qu'éprouve toute secte de revenir

[1] Ἐπώπτευον δὲ τοὐλάχιστον ἀπὸ τῶν μεγάλων ἐνιαυτὸν διαλιπόντες. On voit par Suidas, *v.* ἐπόπται, que l'intervalle ordinaire était d'un an, et qu'il y avait là, bien réellement, une gradation consacrée : οἱ τὰ μυστήρια παραλαμβάνοντες λέγονται ἐν ἀρχῇ μὲν μύσται, μετὰ ἐνιαυτὸν δὲ ἐπόπται καὶ ἔφοροι. Cf. Schol. Aristoph. Ran. 758.

[2] IV, 18.

[3] *Illa Eleusinia hæresis et ipsa Atticæ superstitionis... Idcirco et aditum prius cruciant, diutius initiant quam consignant* (δευτέρα μύησις, ἐποπτεία ou τελετή, au sens restreint et supérieur), *quum epoptas ante quinquennium instituunt.*

[4] Nous n'admettons aujourd'hui son explication et sa réfutation que sous le bénéfice des distinctions faites ici. Cf. notre texte, pag. 766 *ci-dessus.*

à la sévérité de la discipline en présence de l'ennemi, ou bien encore que l'éloquent adversaire des Valentiniens a pris tout simplement l'exception pour la règle. Il se pourrait même à la rigueur, comme l'a soupçonné O. Müller [1], que les grands mystères n'eussent été célébrés, dans l'origine, que tous les cinq ans, à la différence des petits mystères; de même que les grandes Panathénées étaient quinquennales, tandis que les petites Panathénées étaient annuelles. En général, les fêtes les plus antiques et les plus solennelles aimaient les plus longues périodes; et, quant aux Éleusinies, peut-être le sacrifice public que les *Hiéropœes* nommés *ad hoc* allaient, tous les cinq ans, offrir à Éleusis aussi bien qu'à Délos [2], était-il demeuré conforme à l'institution primitive. Alors les petits mystères, fête tout athénienne, pouvaient bien ne pas exister encore, ce que semble impliquer la légende, rapportée plus haut, de leur établissement en faveur d'Hercule. Mais il n'en est pas moins certain que, dans les temps historiques, et depuis le cinquième siècle avant notre ère, à l'époque d'Hérodote comme à celle de Démétrius Poliorcète, comme à celle du rhéteur Aristide, contemporain de Marc-Aurèle, la grande fête d'Éleusis avait lieu tous les ans [3]. (J. D. G.)

NOTE 20. *Sur les Éleusinies proprement dites, ou la fête des grands mystères, le nombre et l'ordre des jours dont elle se composait, les rites, les cérémonies, les spectacles qui en faisaient partie; systèmes divers mis en présence.* (Sect. II, chap. III, pag. 788-795.)

Les Éleusinies, l'une des plus grandes fêtes de l'Attique, si

[1] *Eleusinien*, pag. 278.

[2] Cf. pag. 754 *ci-dessus*. Εἰς Δῆλον, Ἐλευσίναδε, forme qui indique une véritable *théorie*, comme le remarque O. Müller, pag. 275, n. 95. Il aurait pu s'autoriser aussi des mystères de Déméter, dérivés fort anciennement d'Éleusis, qui étaient célébrés à Célées, près de Phlius, tous les quatre ans, et non pas tous les ans, dit Pausanias, II, 14, 1.

[3] Cf., aux deux termes de cette période de plus de 600 ans, Hérodote, VIII, 65 (sans parler du décret sur la trêve sacrée, qui est du même temps), et Ælius Aristides, *Eleusin.*, pag. 453 Dindorf.

ce n'est la plus grande, et celle qui eut certainement le plus de retentissement et d'influence morale, au dedans et au dehors, comprenaient une longue série de cérémonies diverses, les unes publiques, qualifiées quelquefois de *panégyrie*, les autres plus ou moins secrètes, quoique celles-là comme celles-ci soient souvent confondues sous le nom unique de *mystères*, qui cependant est donné de préférence aux dernières, desquelles résultait l'initiation définitive ou la *perfection* (τελετή), au sens propre du mot. Ni la nature, ni la suite, ni la durée totale de ces cérémonies ne sont encore exactement fixées, bien que la question ait fait de grands progrès depuis Meursius, qui s'est consumé en efforts impuissants pour l'éclaircir, et qui pourtant a servi de guide à Sainte-Croix, lui-même suivi en grande partie par M. Creuzer. Nul n'a autant contribué à ces progrès que M. Preller, dont on peut dire que le système a supplanté celui de Meursius et de tous ses successeurs, après avoir subi heureusement l'épreuve redoutable de la critique d'O. Müller, qui n'a pas réussi à faire prévaloir le sien [1]. Quelques détails sans doute peuvent être modifiés et l'ont été déjà, dans le nouveau système de M. Preller, en partie par lui-même; mais les bases subsistent, et il semble que, dans l'état des connaissances, bien incomplètes encore sur plusieurs points, le raisonnement le plus sévère soit obligé de s'y tenir [2].

Meursius, Sainte-Croix, M. Creuzer, O. Müller lui-même, comptent *neuf* jours pour la durée entière de la fête. M. Fritzsche a été conduit jusqu'à *dix* jours, par l'analogie de la fête sicilienne des Démétries [3]; M. Preller en compte

[1] Preller, dans la *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft* de Darmstadt, 1835, nos 125 et 126; O. Müller, dans l'*Allgem. Encyclop.* de Halle, art. *Eleusinien*, p. 279-282; Preller de nouveau, dans la *Real-Encyclop.* de Pauly, *Eleusinia*, p. 95-102.

[2] C'est ce qu'a fait en grande partie M. K. F. Hermann, dans son excellent *Lehrbuch der gottesdienstlichen Alterthümer der Griechen*, p. 278-287.

[3] De Aristoph. Carm. myst., p. 8.

douze, depuis le 15 jusqu'au 26 de boédromion; et encore ces limites ont-elles été étendues par M. Meier, d'après un monument nouvellement découvert, jusqu'à *quatorze* jours, qui, partant du 14 au moins, se termineraient seulement au 27 du mois susdit [1].

Voici en quoi diffèrent, dans le détail, les neuf jours admis également par Meursius, Sainte-Croix, M. Creuzer, d'une part, et par K. O. Müller, de l'autre; nous rapprochons entre eux, sous un même point de vue, ces deux systèmes, afin de mieux faire saisir leurs rapports et leurs différences avec le nouveau système introduit par M. Preller :

	Boédromion.	Meursius, Ste-Croix, Creuzer.	O. Müller.
1er jour.	15.	Le rassemblement des mystes (ἀγυρμός).	Idem.
2e	16.	La purification générale (ἅλαδε μύσται).	Idem.
3e	17.	Les sacrifices. — Le jeûne et le cycéon?	Sacrifices dans l'Éleusinium et à Éleusis. Départ des néophytes pour Éleusis.
4e	18.	Procession du calathus? — Sacrifices et danses.	Rites funèbres et jeûne à Éleusis, suivi du cycéon. Jour des flambeaux.
5e	19.	Le jour des flambeaux.	
6e	20.	Le jour d'Iacchus; procession d'Athènes à Éleusis. Pannychisme, ou veillée sainte de l'initiation.	Procession d'Iacchus, tant d'Athènes que d'Éleusis. Veillée sainte des initiés.
7e	21.	Retour à Athènes; les géphyrismes?	Retour des mystes à Athènes.
8e	22.	Epidauria. Seconde initiation.	Second sacrifice. Epidauria.
9e	23.	Plemochoæ. Jeux gymniques?	Plemochoæ.
10e	24.		Assemblée du Sénat dans l'Éleusinium le lendemain des mystères.

[1] Cf. l'avant-propos mis par M. Meier à l'ouvrage de M. Ross, *die Demen von Attica*, S. X, et la fin de cette note.

M. Preller admet sans difficulté, avec ses prédécesseurs, que le premier jour des Éleusinies était le 15 boédromion, à cause du passage de Plutarque (Alex. 31, coll. Camill. 19), mentionnant l'éclipse de lune qui se fit dans ce mois, vers le commencement des mystères, à Athènes. Assurément il ne peut être question ici que des grands mystères, des mystères d'Éleusis; mais l'expression de Plutarque laisse une certaine latitude; et, comme l'éclipse en question eut lieu réellement du 14 au 15, il se pourrait que le premier jour de la fête eût été le 14. Il est vraisemblable qu'en ce jour nommé, comme il est dit positivement, ἀγυρμός [1], parce que les mystes s'y rassemblaient, se faisait aussi, dans le portique appelé *Pœcilé*, la proclamation, πρόῤῥησις, du hiérophante et du dadouque, concernant les conditions exigées pour l'admission aux mystères [2], et qui étaient peut-être accompagnées du programme, πρόγραμμα, dont il est également question [3]. Le second jour, placé d'ordinaire le 16 boédromion, était désigné par le nom significatif de ἅλαδε μύσται, « à la mer les mystes, » qui commandait aux futurs initiés de se rendre sur les bords de la mer, pour y faire les ablutions et purifications prescrites [4]. Avaient-elles lieu au Pirée, comme l'a conclu Meursius d'un passage de Plutarque dans la Vie de Phocion [5], ou bien, dès ce jour, les mystes se seraient-ils rendus, soit jusqu'aux *Rhiti*, soit même jusqu'à Éleusis, comme le pense Sainte-Croix, sans en donner aucune raison solide? M. Preller, entraîné vers son opinion par une parole équivoque du grand Étymologique [6], rapprochée d'un fait mentionné chez Phi-

[1] Hesych. *s. v.* M. Preller a lui-même retiré ses doutes à cet égard.

[2] Schol. Aristoph. Ran. 369, Plut. 431. Cf. les coutumes analogues dans Lucien, Demonax, c. 34, Alexander, § 38, et dans Aristid. Orat. ad Capit., t. II, p. 418 Dindorf.

[3] C'est l'explication la plus naturelle du passage de Proclus, cité p. 761, n. 2, *ci-dessus*.

[4] Cf. p. 779, n. 3, *ci-dessus*.

[5] Cap. 28, coll. c. 6, et de glor. Athen., c. 7.

[6] *S. v.* ἱερὰ ὁδὸς — ἣν ἀπίασιν οἱ μύσται ἅλαδε.

lostrate [1], mais qui peut très-bien s'expliquer autrement, hésite pourtant plus qu'il ne se prononce. Il semble, en effet, difficile d'admettre, devant le témoignage positif de Plutarque, ce voyage prématuré, qui ne serait guère d'accord avec ce que l'on sait de l'emploi des jours suivants [2]. Le 17 et le 18 étaient employés, à Athènes même, en sacrifices, indiqués chez Philostrate d'une manière générale, et implicitement les purifications, comme succédant à la πρόῤῥησις [3], sacrifices que Meursius, par une heureuse conjecture, mettait déjà au 17, mais que spécifie, d'une manière à la fois plus positive et plus complète, une inscription dont nous avons parlé [4]. Cette inscription fixe au 17 boédromion le sacrifice d'un jeune porc en l'honneur de Déméter et de Cora, sans doute le même sacrifice des grandes déesses qui était désigné par le nom de θύα [5]; elle fixe ensuite au 18 une offrande de fruits à Dionysos et aux autres dieux [6]. Ces sacrifices peuvent être des sacrifices privés; mais certainement il y en avait d'autres analogues, et de très-solennels, qui se faisaient dans l'Éleusinium [7]. Il s'y joignait vraisemblablement diverses pratiques, diverses cérémonies préparatoires, qui devaient achever de disposer les mystes et de les rendre dignes d'être

[1] Vit. Apollon. II, 20 : τὰ δὲ Ἐλευσινόθεν ἱερὰ, ἐπειδὴ ἐς ἄστυ ἄγουσιν, ἐκεῖ (dans le faubourg Ἱερὰ συκῆ) ἀναπαύουσιν, entendu, non du retour de la procession d'Iacchus, mais d'une solennité antérieure.

[2] Aussi, ni O. Müller (p. 279, n. 52), ni Westermann (*Zeitschrift f. die Alterth.*, 1843, *S.* 667) ne l'admettent-ils. Le premier rappelle que, selon Athénée (XIII, p. 590 sq.), ce dut être en ce jour des ablutions sacrées (ἐν τῇ τῶν Ἐλευσινίων πανηγύρει) que Phryné se montra aux regards émerveillés des Grecs, sous l'aspect de Vénus Anadyomène.

[3] Philostrat. Vit. Apollon. IV, 17 : μετὰ πρόῤῥησίν τε καὶ ἱερεῖα. Il s'agit ici des Épidauries, qui venaient ensuite, comme on va le voir.

[4] Pag. 1114, n. 1 *ci-dessus*.

[5] Hesych. *s. v.* θύα — τὰ θυόμενα ταῖν θεαῖν.

[6] Ce seraient là proprement les ἱερεῖα, à en juger par la distinction que fait Mœris : ἱερεῖον πᾶν τὸ θυόμενον θεοῖς, χωρὶς ὑός.

[7] Corp. Inscript, n° 71, col. a. Cf. Lysias c. Andocid., § 4, et Andocid. de Myster., § 132.

associés à la seconde partie de la fête, transportée, le 20, d'Athènes à Éleusis [1]. Aucun passage, aucun motif déterminant n'autorisent à admettre l'hypothèse d'O. Müller, faisant des mystes deux parts, et envoyant les nouveaux ou les néophytes à Éleusis, dès le 17, pour y accomplir, le 18 et le 19, des rites funèbres ou autres, et même y boire le cycéon, tandis que les anciens mystes seraient demeurés à Athènes, on ne sait pourquoi ni comment. Le 19, pris arbitrairement pour le jour des flambeaux, dont il est mention chez Fulgence [2], sans indication précise, paraît avoir reçu de M. Preller son véritable emploi. Il y place sans hésiter les *Épidauries*, cette seconde préparation ou initiation préalable, instituée, suivant la tradition, en faveur d'Esculape, venu trop tard d'Épidaure pour avoir pu participer aux cérémonies des jours précédents (c'est le sens de ὀψὲ μυστηρίων), et dans la suite appliquée à tous ceux qui se trouvaient dans le même cas. D'ordinaire elle est renvoyée au 22, après la grande procession d'Athènes à Éleusis, et le retour des initiés, alors que les mystères avaient été consommés, comme s'il eût été possible de les recommencer après coup et en un seul jour. Une fausse interprétation du récit de Philostrate [3], où est expliquée l'institution des Épidauries, a donné le change

[1] M. K. F. Hermann rapporte à ces rites accomplis dans l'Éleusinium de la ville, et les καθάρσεις ἀποῤῥητότεραι d'Olympiodore (ap. Fischer ad Platon. Phædr., p. 289), et les συστάσεις, par où il entend la présentation des néophytes aux autorités des mystères, et la παράδοσις τῆς τελετῆς, qui est pour lui l'instruction préalable dont nous avons parlé p. 1177, *ci-dessus*, en un mot tout ce qu'Hermias (ad Plat. Phædr., p. 158) place, comme un premier degré qualifié par lui de τελετὴ ou προπαρασκευὴ, avant la μύησις et l'ἐποπτεία, mais qui pouvait très-bien être appelé par extension μύησις, ainsi que τελετή. Cependant, il faut songer que les petits mystères avaient aussi leur διδασκαλία et leur προπαρασκευὴ τῶν μελλόντων, et qu'ils formaient véritablement le premier degré de l'initiation, dans leur connexité certaine avec les grands mystères. Cf. la note 22, *ci-après*.

[2] Mythol. I, 10, coll. Mythogr. lat. III, 7, 1.

[3] Vit. Apollon. IV, 17 sqq.

même à O. Müller. Il est évident que, lorsque Apollonius se rendait du Pirée à Athènes, au moment où se célébrait cette cérémonie, complément, en quelque sorte, des préliminaires de la grande fête des mystères, celle-ci, qui n'avait point quitté Athènes, en était, pour ainsi dire, encore à son premier acte, ou du moins à sa première partie. Autrement il ne serait pas dit, d'abord que les Épidauries avaient lieu, suivant l'usage, après la proclamation et les rites sacrés qui la suivaient, dans un second sacrifice, (plutôt qu'à la suite du second sacrifice, qui serait celui du 18); et puis, que les philosophes d'Athènes furent sur le point de s'attacher aux pas du célèbre sophiste, au risque de manquer l'initiation, quand lui-même leur proposa de les accompagner à Éleusis, et de se faire initier avec eux, ce que ne permit point le hiérophante, ainsi que nous l'avons vu plus haut [1]. Du reste, il est probable, comme paraît le penser M. Preller, d'après ce que nous apprend Pausanias [2], que la légende relative à Esculape se fondait sur un sacrifice accompli en son honneur, au jour des Épidauries, depuis que les cultes d'Épidaure avaient fait alliance avec ceux d'Éleusis et d'Athènes [3]. Peut-être aussi les autres héros, mis successivement en rapport avec les Éleusinies, Hercule, les Dioscures, Hippocrate, jouissaient-ils, en ce même jour, du même honneur.

Le 20 de boédromion s'ouvrait la seconde partie de la grande solennité, et commençait, à vrai dire, la fête d'Éleusis, et avec elle les mystères, au sens propre du mot [4]. Le théâtre en était transporté à Éleusis, berceau et siége principal du culte des déesses, par la procession qui y conduisait en pompe, dans ce jour, le plus solennel de tous, Iacchus, leur favori et le médiateur de leurs mystères [5]. Cette procession,

[1] Pag. 1180, *ci-dessus*.

[2] II, 26, 7.

[3] Herodot. V, 82. Cf. p. 444 sq. du texte de ce tome.

[4] Andocid. de Myster., § 121 : ταῖς εἰκάσι, μυστηρίοις τούτοις.

[5] Εἰκάδι ou περὶ αὐτὴν τὴν εἰκάδα, τὸν Ἴακχον ἐξ ἄστεος Ἐλευσίναδε

non moins nombreuse que bruyante, où retentissait par des milliers de voix le nom du jeune dieu, dans l'hymne qui portait ce nom aussi bien que le jour lui-même [1], partait vraisemblablement de l'Éleusinium de la ville, passait par l'Agora et le Céramique, et suivait la voie sacrée jusqu'à Éleusis [2]; elle y arrivait à la nuit, aux flambeaux [3], après avoir traversé les *Rhiti*, où les initiés se purifiaient de nouveau [4], et le pont du Céphise, où ils se livraient aux scènes moqueuses, appelées, de ce pont, *géphyrismes* [5]. Il n'est pas du tout vraisemblable, comme l'a cru pourtant O. Müller, que le jour d'Iacchus, par ces chants, par ces jeux, par ces transports réellement orgiastiques qui le caractérisaient, ait marqué la fin des rites sombres et tristes de la fête, et que dès lors il n'y ait plus eu place que pour les réjouissances. Il ne l'est pas davantage que le retour des mystes à Athènes ait eu lieu dès le lendemain, après la nuit sainte de l'initiation. La fête d'Éleusis se prolongeait, sans aucun doute, pendant plusieurs jours, et surtout plusieurs nuits [6], à travers des cérémonies fort diverses, publiques ou secrètes, tristes ou joyeuses, et plus ou moins saintes, dont les unes avaient pour acteurs les

πέμπειν, ἐξάγειν, ἐξελαύνειν. Plutarch. Phocion. c. 28, Camill. 19, Alcibiad. 34; Schol. Aristoph. Ran. 326; Strabon. X, p. 468.

[1] Herodot. VIII, 65 (passage interprété mal à propos par O. Müller en ce sens, que la procession serait venue d'Éleusis à Athènes); Hesych. II, p. 5 Alberti.

[2] Hesych. *v.* Διαγόρας; Schol. Aristoph. Ran. 323, 401. C'était une distance de 4 heures et de 150 stades au moins que la procession des initiés devait parcourir beaucoup plus lentement.

[3] Himer. Orat. VII, 512; Schol. Aristoph. Ran. 333; Istros ap. Schol. Œdip. Col. 673; Polyæn. III, 10, 4.

[4] Hesych. II, p. 1107 Alb. Cf. p. 656, 667, *ci-dessus*.

[5] Cf. p. 783, *ibi* citata. Il n'y a pas raison suffisante de renvoyer ces scènes au retour d'Éleusis.

[6] *V.* Euripid. Ion., v. 1074 sq.; Aristoph. Ran., v. 370 (παννυχίδας τὰς ἡμετέρας); Cic. de Legib. II, 14, 35 (*sacra nocturna*), coll. Liv. XXX, 14 (*per initiorum dies*).

nouveaux initiés, les autres devaient être réservées aux anciens, à ceux qui, dès l'année précédente, avaient reçu la première initiation ou l'initiation simple, que venaient chercher les néophytes. L'idée générale de ces cérémonies et le fondement de leur sens mystique, c'était l'imitation des recherches de Déméter, de ses douleurs et de ses joies, d'abord pendant l'absence, et puis au retour de Cora, descendue aux enfers et revenue à la lumière du ciel. Le rituel de la fête était calqué sur la légende, telle qu'elle se trouve développée, en vue même de la solennité des mystères, dans l'hymne homérique à Cérès, dont nous avons traité ci-dessus [1]. Or nous savons que Déméter avait parcouru la terre pendant neuf jours, avec des flambeaux dans ses mains, sans prendre de nourriture, sans boire ni manger, et que le dixième, après avoir appris le sort de sa fille, tirée enfin de sa tristesse par les plaisanteries d'Iambé, elle avait bu le cycéon et s'était reposée à Éleusis. Ce que fit alors Déméter, ne manque pas de dire l'homéride auteur de l'hymne, les mystes le font, à son exemple, dans la suite des temps [2]. Six siècles au moins après le vieux poëte, Ovide confirme et cet usage et son origine mythique, en disant que les initiés rompent leur jeûne à l'apparition des étoiles, parce que la déesse avait mis fin au sien à l'entrée de la nuit [3]. Il est donc probable, d'après cette analogie de la légende et des rites, qui est tout à fait dans l'esprit des religions antiques, que les mystes jeûnaient durant neuf jours, et que ce jeûne se terminait le dixième, par conséquent le 24 boédromion au soir, en supposant qu'il eût commencé le 15, avec la fête elle-même [4]. Alors on buvait le

[1] Note 11 de ces Éclaircissements, p. 1098 sqq.

[2] Hymn. in Cerer., v. 47 sqq., 201-211, et p. 1107, *ci-dessus*.

[3] Fast. IV, 535 : *Quæ quia principio posuit jejunia noctis, Tempus habent mystæ sidera visa cibi.*

[4] O. Müller conteste ce nombre sacramentel de *neuf* jours, qui, cependant, a pour appui le rapprochement des *neuf* nuits durant lesquelles les femmes, dans la fête romaine de Cérès, imitée des Thesmophories, obser-

cycéon, pour marquer le passage de la tristesse à l'espérance, de la douleur à la joie, et la fête prenait décidément ce caractère d'allégresse auquel avait préludé la procession d'Iacchus. Que se passait-il pendant les quatre jours qui la suivaient? Nous ne le savons pas positivement, et nous en sommes réduits à de vagues et rares indices. Il paraît certain toutefois que c'est dans ces jours-là, et surtout dans les nuits intermédiaires, à compter du jour d'Iacchus et de la nuit du 20 au 21, qu'il faut placer, et les cérémonies de l'initiation proprement dite, et le drame mystique d'Éleusis, représentation par les prêtres et par les initiés des aventures de Cérès et de sa fille, et la course aux flambeaux qu'exécutaient les mystes, en agitant des torches enflammées, et les chœurs de danses qu'ils formaient, et les épreuves dernières auxquelles ils étaient soumis, et, après qu'ils avaient bu le cycéon, les spectacles divers qui leur étaient proposés, les révélations quelconques qui pouvaient être faites, soit aux simples mystes, soit aux époptes, sans parler des actes qu'ils accomplissaient les uns ou les autres. Ces rites, qu'on ne connaît que d'une manière imparfaite, et dont les environs d'Éleusis d'abord, et un certain nombre de lieux sacrés, tels que la plaine Thriasienne, les prairies autour du golfe d'Éleusis et les bords de la fontaine Callichoros, puis les avenues, les cours, et enfin l'intérieur même du temple et le sanctuaire des déesses étaient les diffé-

vaient une exacte continence : *Perque novem noctes Venerem tactusque viriles In vetitis numerant* (Ovid. Fast. X, 431). En l'admettant, le jeûne des initiés aurait dû, suivant lui, commencer le 10 ou le 11. Mais comment se fait-il que M. Preller, par un retour singulier sur son propre calcul (*Real-Encyclopädie*, p. 100), tout en persistant dans les neuf jours, et même en continuant à les compter du commencement de la fête, ou du 15, selon son opinion, aboutisse maintenant au 22 pour la fin du jeûne? M. K. F. Hermann observe, de son côté, que, dans le fait, ce jeûne de neuf jours ne pouvait être absolu, et qu'il devait être rompu chaque soir, avant le cycéon solennel qui en marquait le terme, peut-être même trop complétement rompu. Il le compare, sous ce rapport, au Ramadan des Turcs (p. 280, 287 de l'ouvrage cité).

rents théâtres, formaient, dans leur ensemble, et, à proprement parler, les *mystères*, la partie de la fête plus spécialement réservée aux initiés, et plus ou moins secrète, ce qui explique le silence que gardent à cet égard ceux des anciens qui devaient être le mieux instruits, retenus qu'ils étaient, comme ils le disent eux-mêmes, Hérodote, par exemple, et Pausanias, par un scrupule religieux [1]. A partir du 24 ou du 25, quand les cérémonies de l'initiation étaient terminées, quand s'était faite la révélation des mystères, la fête redevenait publique et panégyrique, comme elle avait commencé; des banquets, des jeux, diverses réjouissances, égayaient les esprits [2]. Les initiés revenaient à Athènes, on ne sait pas précisément quel jour; mais ce qu'on croit savoir, et ce qui élargirait, plus encore que ne l'a fait M. Preller, les limites de la période totale des Éleusinies, telle qu'elle avait été fixée depuis Meursius, c'est que les *Plémochoées*, qui en marquaient le dernier terme, par une double et solennelle libation expiatoire aux divinités de l'Orient et de l'Occident, du monde supérieur et du monde inférieur, où reparaît le caractère dominant de la fête mystique [3], ne pouvaient tomber avant le 27 boédromion, s'il est vrai que le 28, et non pas le 27 ou le 23, avait lieu, sous la présidence de l'archonte-roi, dans l'Éleusinium de la ville, l'assemblée du sénat chargée de connaître des infractions commises pendant la célébration des mystères, assemblée dont le jour nous est expressément indiqué comme étant le lendemain de la fête [4].

[1] Nous reviendrons sur toute cette partie de la fête, sur les cérémonies de l'initiation et sur les mystères proprement dits, leur nature, leur sens, leur portée, dans les deux notes suivantes.

[2] Plutarch. Quæst. Sympos. II, 2 : ἐν Ἐλευσῖνι μετὰ τὰ μυστήρια τῆς πανηγύρεως ἀκμαζούσης εἱστιώμεθα, κ.τ.λ.

[3] Cf. p. 787 et n. 4 *ci-dessus*.

[4] Andocid. de Myster., § 111, τῇ ὑστεραίᾳ τῶν μυστηρίων, comme les Plémochoées, chez Athénée, XI, p. 496 A, τῇ τελευταίᾳ τῶν μυστηρίων ἡμέρᾳ, ce qui doit s'appliquer à la totalité de la fête des grands mystères. La date longtemps inconnue d'où résulterait l'époque finale de cette fête si

Faut-il placer en dedans des Éleusinies ou en dehors, et l'espèce de petite guerre en l'honneur de Démophon, appelée βαλλητύς, et les jeux gymniques institués à Éleusis en mémoire du blé apporté par Déméter, et les combats de taureaux qui paraissent y avoir été rendus [1], c'est une question sur laquelle, aussi bien que sur maint autre point de la fête, l'absence de documents précis jette beaucoup d'obscurité. Dans tous les cas, ces rites, d'un caractère ou plus mystique, ou plus populaire, selon le point de vue sous lequel on les envisage, ne faisaient point partie des mystères proprement dits, quoiqu'ils pussent s'y rattacher par des liens divers, et, s'ils rentraient dans la période totale des Éleusinies, ce qui est au moins douteux, il est à croire qu'ils en occupaient les derniers jours, touchant lesquels nos connaissances se réduisent jusqu'à présent à si peu de chose. M. Preller conjecture que les jeux d'Éleusis pouvaient n'être célébrés que tous les cinq ans, ainsi que les jeux olympiques et d'autres encore, et alors ils auraient peut-être été en rapport avec le sacrifice également quinquennal, dont nous avons parlé précédemment [2]. Mais rien de tout cela n'est certain, et la preuve, c'est que M. Preller, qui avait d'abord considéré les jeux d'Éleusis comme une partie intégrante des Éleusinies [3], reprend maintenant l'opinion d'O. Müller, qui les mettait immédiatement après la moisson, parce que cette époque était solennelle, nous serait révélée par une inscription qui a été publiée pour la première fois dans l'*Archæol. Zeit.* de M. Gerhard, 1844, *S.* 247, en supposant que la βουλὴ ἱερά, dont il y est question, fût le conseil des Six-Cents, qui y est en outre mentionné, et qu'au lieu de ἐν Ἐλευσεῖνι, il fallût lire ἐν Ἐλευσινίῳ, pour le lieu d'assemblée de cette βουλὴ ἱερά, qui serait alors tout à fait distincte de la ἱερὰ γερουσία d'une autre inscription, dont nous avons parlé dans une note précédente (p. 1165, *ci-dessus*). Cf. Meier, *Vorwort zu* Ross, *die Demen von Attika*, Halle, 1846, *S.* VII-X.

[1] Cf. p. 610 sq., 627 sqq., 1108 sq., *ci-dessus*.

[2] Pag. 1181, *ci-dessus*.

[3] *Zeitschrift f. Alterth.*, 1835, col. 108.

en général celle de ces luttes solennelles [1]. Du reste, il est assez probable que les combats de taureaux s'y rattachaient, ayant, aussi bien que les jeux, pour objet d'exalter la force de l'homme voué au service des divinités qui président à la culture de la terre. (J. D. G.)

NOTE 21. *Principales opinions sur l'origine, le caractère et l'histoire des mystères de la Grèce en général et de ceux d'Éleusis en particulier, et sur leurs rapports, soit avec la religion populaire, soit avec les sectes orphiques, la philosophie, spécialement les doctrines néoplatoniciennes, et le christianisme.* (Sect. II, chap. III, pag. 805 sqq., 811, etc.)

M. Creuzer, pour rappeler ici avant tout et sommairement les points fondamentaux de son système, si bien lié dans toutes ses parties, quoique sujet à des difficultés si graves, pose en principe que l'origine des mystères est contemporaine de celle de la civilisation grecque elle-même, dont ils auraient été, en quelque sorte, le grand ressort religieux. Il les fait remonter, en conséquence, à l'époque pélasgique, mais sans les attribuer aux Pélasges, ni au travail intérieur de leur primitive et d'abord trop grossière société. Suivant lui, nous le savons, ils vinrent de l'étranger, de l'Orient, de l'Égypte surtout; ils furent des institutions sacerdotales transplantées en Grèce par ces anciennes colonies, dont nous avons ailleurs contesté l'existence, développées par les Eumolpe, les Musée, les Mélampe, les Orphée, eux-mêmes mis en rapport avec le sacerdoce oriental, et fondateurs d'une sorte de théocratie parmi les Pélasges. Alors ils formaient une partie quelconque de la religion publique, consistant seulement en rites plus sacrés, plus augustes, en symboles plus profonds, plus révérés, en légendes plus significatives, en dogmes plus transparents. Ils n'étaient point encore les *mystères*, au sens propre du mot; ils ne le devinrent que lorsque l'invasion

[1] *Real-Encyclop.*, p. 102, coll. O. Müller, *Allgem. Encyclop.*, p. 282; et, contre cette opinion, K. F. Hermann, ouvr. cité, p. 287.

des tribus helléniques, conduites par les héros, eut fait prévaloir un esprit nouveau, et, jusqu'à un certain point, une religion nouvelle, toute populaire et toute poétique, sur l'antique religion sacerdotale, forcée de se réfugier, avec les prêtres des Pélasges vaincus et dispersés, dans l'ombre de quelques sanctuaires. Dès lors, ils furent des rites secrets, qui continuèrent sans doute à faire partie du culte national, mais relégués sur l'arrière-plan, concentrés dans certaines tribus, dans certaines familles ou corporations, dépositaires de l'enseignement supérieur attaché à ces rites, auxquels durent être admis, après des épreuves plus ou moins rigoureuses, les seuls initiés. Ce fut là la doctrine secrète, *disciplina arcani*, héritage de l'Orient, fonds le plus précieux de la religion grecque, plus ou moins voilé par les symboles et les légendes sacrées, dans les cérémonies des mystères et dans des chants religieux, tels que ceux des orphiques, mais dont les voiles furent levés peu à peu par les philosophes, et surtout par les néoplatoniciens. Dans les écrits de ces derniers se trouverait finalement révélé le secret des mystères, c'est-à-dire le sens des dogmes antiques, quoique interprété, développé et ramené de plus en plus aux formules abstraites de la métaphysique.

Telle est la pensée de notre auteur, dans le chapitre que nous commentons, et nous pouvons dire dans toute la *Symbolique*, quoique cette pensée ait reçu de lui des modifications ultérieures et importantes, dont nous aurons à nous occuper un peu plus loin. Voss et M. Lobeck, d'une part, O. Müller et M. Preller de l'autre, sont les adversaires les plus considérables qu'elle ait rencontrés jusqu'ici. Elle a eu aussi ses partisans, même parmi ses détracteurs, non-seulement ceux qui élèvent la doctrine réelle ou prétendue des mystères jusqu'à l'idée, soit d'une révélation primitive, soit d'une altération de la tradition biblique, souvent confondue avec cette révélation; mais ceux qui, comme Benjamin Constant, tout en la rabaissant beaucoup, la reconnaissent cependant pour une importation originelle de l'Orient, pour une propriété héréditaire

du sacerdoce, successivement grossie de tout ce qu'il put imaginer ou emprunter à des sources diverses, y compris la philosophie, afin de s'assurer la domination des âmes même aux dépens de la croyance publique. Nous laissons là ces hypothèses également surannées, où l'esprit de secte, religieux ou politique, regardant au présent encore plus qu'au passé, usurpe la place de la science, pour réserver notre attention et celle de nos lecteurs aux travaux qui, seuls, méritent de figurer dans son histoire.

Voss et M. Lobeck, toutefois, ne sont pas exempts de cet esprit de parti que la science réprouve, même chez ses véritables représentants. Ils ont été beaucoup trop loin, le premier surtout, dans leur réfutation de la *Symbolique*, et leur aversion pour la hiérarchie, pour le sacerdoce, pour tout ce qui ressemble au catholicisme, leur a fait méconnaître en grande partie la nature du symbole et celle des mystères, aussi bien que leur origine. Aux yeux de Voss, protestant exclusif, Homère aurait été comme la Bible des Grecs, dont il n'était pas permis de s'écarter. Les prêtres qui s'en sont écartés, depuis Hésiode seulement, les fondateurs des mystères, les Orphiques, n'ont fait qu'altérer le génie de la religion nationale, soit par des interprétations, des allégories, des symboles également factices, soit par des emprunts étrangers faits à la Thrace, à l'Asie Mineure, à l'Égypte, beaucoup plus tard qu'on ne le croit d'ordinaire. Ainsi que M. Creuzer, mais dans un sens complétement opposé, Voss, lui aussi, accorde donc trop à l'œuvre du sacerdoce, à l'action des hommes ou des circonstances, trop peu à l'évolution naturelle et nécessaire de l'esprit grec. On a pu voir, au reste, dans la note 11 ci-dessus, que son opinion sur la valeur et la portée des mystères, au moins de ceux d'Éleusis, s'était singulièrement modifiée vers la fin de sa vie.

M. Lobeck, en mythologie, est un disciple de Voss beaucoup plus que de G. Hermann; et cependant il faut reconnaître à ses recherches autant d'originalité qu'au tour de son esprit. Rien ne lui manque, quant à la science, quant à la critique,

si ce n'est cette vue supérieure, ce sentiment profond de l'histoire de l'homme et de sa nature, qui, seul, pouvait lui faire comprendre la religion, ses formes nécessaires, et particulièrement les mystères. Admirable pour déblayer le terrain de toutes les hypothèses fausses ou gratuites, il s'est trouvé impuissant à construire un nouvel édifice, et n'a rien su mettre à la place de ce qu'il avait détruit. Il a pris le scepticisme pour une méthode et la négation pour la vérité. Autant qu'il le pouvait, par les faits, par les témoignages sévèrement examinés, il est remonté à l'origine des mystères; il en a épuré la tradition primitive de tout alliage postérieur, de tout mélange adultère avec les fictions historiques ou les interprétations philosophiques; il en a distingué avec soin les espèces, les variétés, les époques; puis, quand il croyait les saisir dans leur sincérité native et dans leur caractère propre, ils lui ont échappé presque comme des fantômes, ou sont restés confusément dans la masse des autres cultes, des autres rites, aussi extérieurs qu'eux, aussi peu significatifs, et en différant tout au plus par l'appareil et par la pompe, ajoutons par le secret, qui faisait, selon M. Lobeck, plus que tout le reste, le prix et le prestige de leurs vaines cérémonies. Aussi croit-il découvrir, dans le secret des rites mystérieux, non-seulement leur essence, mais même leur cause et leur origine. Il les rapporte exclusivement et sans distinction aux *Sacra gentilicia*, aux cultes des familles, des tribus, des corporations, cultes secrets en ce sens qu'ils étaient fermés aux étrangers, mais qui n'avaient rien de caché, rien de mystérieux par eux-mêmes et pour leurs propres adhérents, à la grande différence des *mystères*, lesquels demeuraient tels même pour ceux qui y étaient admis, et tels encore quand ils furent ouverts à tout le monde, comme les Éleusinies. En eux-mêmes, les *Sacra gentilicia* furent plutôt exclusifs que secrets, tandis que les mystères étaient plus secrets, c'est-à-dire plus mystérieux qu'exclusifs. Le mystère même est leur idée, qui se confond avec leur origine comme avec leur nom. C'est ce qui fait que tous les cultes n'eurent pas de mystères, quoique tous aient

commencé par être secrets, au sens d'exclusifs. Le mystère, c'est-à-dire le mysticisme, dont, à la vérité, M. Lobeck, aussi bien que Voss, professe l'horreur, fut le trait distinctif et le caractère essentiel de certains cultes seulement. Du reste, comme Voss, et à bon droit, il fait les mystères de la Grèce, sans en saisir le vrai principe, plus récents dans leur développement qu'on ne les fait d'ordinaire; mais il les croit, à juste titre, foncièrement grecs, et n'y fait intervenir des éléments étrangers, à plus forte raison les importations entières de l'Égypte ou de l'Orient, que tardivement et à partir du sixième siècle avant notre ère. Comme Voss encore, il tient les poëmes d'Homère pour la source la plus antique, la plus pure et la plus générale des croyances grecques, et il rapporte tout à leur mesure classique. Il sépare nettement la philosophie de la religion; et, quant aux philosophes qui se sont appuyés des mystères religieux en les interprétant, qui ont mis plutôt que trouvé des idées dans les symboles, il les confond avec les allégoristes quelconques et réprouve leur œuvre, celle des néoplatoniciens surtout, comme une œuvre de faussaires qui ont corrompu le culte primitif, sous prétexte de le restaurer, et qui l'ont infecté de superstitions nouvelles pires que les anciennes.

C'est donc ici la contradiction la plus absolue du système de M. Creuzer sur tous les points, un seul excepté, la profonde barbarie des vieux Pélasges, antérieurs à l'âge héroïque, aux poëtes qui l'ont chanté, et leur impuissance par eux-mêmes en fait de religion comme en tout le reste. Seulement, selon M. Lobeck, ce furent les poëtes, ce furent Homère et Hésiode qui firent leur éducation religieuse, et non pas des prêtres étrangers; ce furent eux qui, en créant la mythologie nationale, donnèrent un fond et un sens aux grossières pratiques de l'âge antérieur, les ennoblirent, les idéalisèrent. Ces Pélasges si dédaignés, quoiqu'ils soient les vrais pères des Hellènes, O. Müller cependant leur avait déjà rendu leurs titres par une sévère analyse des traditions, quelques années avant

la publication de l'*Aglaophamus*[1]. C'est chez eux qu'il avait cherché et trouvé les racines mêmes des cultes mystérieux, lesquels ne seraient autres que quelques-uns des principaux cultes pélasgiques, d'abord publics et populaires au temps de l'indépendance des Pélasges, fondateurs de la religion comme de toute la civilisation primitive en Grèce; puis repoussés dans l'ombre et réduits au secret, quand les Pélasges eurent été subjugués par les tribus de même race, mais de mœurs différentes, qui firent prévaloir le nom d'Hellènes. On voit que cette idée est une simple transformation de celle de M. Creuzer, dégagée toutefois de l'hypothèse surannée des colonies orientales, et ramenée, nous le croyons plus que jamais, à la vérité de l'histoire. O. Müller, en outre, au lieu de fonder les mystères sur un symbolisme artificiel, œuvre préméditée du sacerdoce donnant le change, par nécessité ou par intérêt, à des esprits grossiers, les fonde en général sur la nature des religions anciennes, qui s'adressaient surtout aux sens et à l'imagination. Il les fait dériver plus immédiatement de l'essence propre des cultes *chthoniens*, tels que ceux de Déméter et de Perséphoné, d'Hadès et de Dionysus, d'Hermès et d'Hécate, qui furent précisément les divinités des mystères, et qui, dès l'origine, avaient été en partie celles de ces tribus pélasgiques ou thraces, auxquelles les Hellènes eux-mêmes devaient le fond de leurs croyances, métamorphosées, mais nullement créées, par les chantres épiques. Les mystères auraient ainsi leur raison intime, leur raison religieuse, en même temps que leur cause historique, et l'une et l'autre réunies les firent ce qu'ils devinrent, ces institutions sacrées entre toutes, où les Grecs allaient puiser des consolations et des espérances pour la vie présente et la vie future.

M. Preller, qui doit beaucoup à M. Lobeck, mais beaucoup aussi à O. Müller, a fait, depuis le premier, l'étude la plus

[1] Dans son *Orchomène*, ses *Doriens*, ses *Prolégomènes mythologiques*, et, plus tard, dans ses *Eleusinien*, cités par nous si souvent, et son *Histoire de la littérature grecque*, I, p. 25 et p. 416 sqq.

considérable que nous possédions des mystères de la Grèce [1]; mais, s'il les a plus approfondis que le second, on ne saurait dire qu'il les ait mieux compris. Lui aussi, il les rapporte en principe au culte des dieux chthoniens, mais non pas exclusivement, et il observe avec raison que d'autres cultes avaient leurs rites mystérieux, ou même leurs mystères constitués. Il ne pense pas non plus que les cultes des divinités chthoniennes soient devenus secrets parce qu'ils étaient originairement pélasgiques, et par suite d'une sorte de persécution qu'auraient exercée les Hellènes vainqueurs. Il cherche la principale raison du secret de ces cultes dans leur nature même, dans le germe de mysticisme qu'ils contenaient, ainsi que bien d'autres, mais qui y reçut un plus grand développement. On s'étonne, après ces réflexions pleines de justesse, après l'analyse vraie et profonde qu'a donnée M. Preller de l'idée même du mysticisme dans les anciennes religions, de le voir essayer d'établir la distinction des cultes mystiques et des cultes helléniques, comme il les appelle, sur la base assez arbitraire d'une opposition ethnologique, c'est-à-dire sur une différence fondamentale de race et de génie chez les peuples qui professaient ces cultes, selon lui, essentiellement divers. Cette conception l'entraîne à distinguer d'une manière beaucoup trop absolue, suivant nous, les Hellènes mêmes et les Pélasges, attribuant exclusivement à ceux-là la religion anthropomorphique, représentée dans Homère, et le mythe qui en fut la première expression, à ceux-ci, rapprochés non-seulement des Thraces, mais des Phrygiens et des Lydiens, le culte de la nature considérée comme vivante et comme divine, culte dont le langage propre aurait été le symbole, puis l'allégorie, et qui devait fatalement aboutir au panthéisme. C'est du sein de ce culte symbolique de la nature, non moins fatalement mystique, que seraient sortis les mystères, soit les plus anciens, ceux des Cabires, à Samothrace ou ailleurs, et ceux d'Éleusis, qui procédèrent des Pé-

[1] D'abord dans son excellent traité sur *Déméter et Perséphoné*, puis dans ses articles *Eleusinia*, *Orphica* et *Mysteria*, de la *Real-Encyclopædie*.

lasges, soit ceux qui, plus tard, furent importés de la Thrace et de l'Asie Mineure, tels que les mystères orphiques et les mystères de Bacchus en général, ceux de Cybèle, ceux d'Hécate, diversement amalgamés entre eux et avec les précédents.

Certains peuples, sans doute, certaines races sont plus disposées que d'autres, par leur caractère même, au mysticisme et au symbolisme; mais, M. Preller le reconnaît, chez toutes les races et chez tous les peuples, dans toutes les religions, les deux éléments, symbolique ou mystique, et mythique ou anthropomorphique, se retrouvent à la fois et varient seulement, soit dans leur proportion, soit selon les époques, sans jamais trouver leur équilibre. C'est donc gratuitement que le savant mythologue, sacrifiant beaucoup trop ici aux théories exclusives de Voss et de M. Lobeck, voit dans les dieux d'Homère et dans l'anthropomorphisme idéal de l'épopée, l'état normal, en quelque sorte, de la religion des Grecs, son type le plus pur et son point de départ, sans vouloir admettre, ni un état antérieur, ni un mélange quelconque, aux temps homériques, des deux éléments, des deux formes, reconnues pourtant comme aussi essentielles, aussi nécessaires l'une que l'autre à toute religion. Et cela est si vrai, que lui-même il est forcé d'accorder, d'une part, la préexistence des dieux de la nature dans les cultes chthoniens; d'autre part, comme nous venons de le dire, la présence de rites mystérieux dans d'autres cultes encore, et dans ceux qu'il regarde comme le plus décidément helléniques. Le fait est que tous les anciens cultes de la Grèce, plus ou moins, eurent leurs racines à la fois dans les temps pélasgiques et dans l'adoration des puissances naturelles, qui fut propre à ces temps, et qui déjà, dans une certaine mesure, n'excluait pas plus l'anthropomorphisme que le mysticisme, quoique l'un et l'autre ne dussent recevoir leurs véritables développements qu'à des époques subséquentes. L'anthropomorphisme et, à sa suite, la mythologie nationale, plutôt encore que populaire, se constituèrent d'abord, cela est incontestable, sous l'influence de l'épopée, reflet puissant de l'époque héroïque, où dominèrent les Achéo-

Éoliens et les premiers Hellènes, qui donnèrent le ton aux autres tribus, mais sans étouffer ni les cultes locaux, ni l'esprit différent qui les animait. Cet esprit, qui était celui des vieux Pélasges et du naturalisme primitif, fondement du mysticisme, commença de réagir contre l'autre, sitôt que fut écoulé, suivant l'heureuse expression de M. Preller, le courant de cette époque éminemment guerrière et épique qui l'avait enfanté. Alors se font jour et prennent leur place au soleil de la poésie, pour ainsi dire, à partir d'Hésiode, des Homérides et des premiers lyriques, plusieurs de ces cultes locaux, plus symboliques que mythiques, qui remontaient jusqu'au temps des Pélasges; et quelques-uns d'entre eux, surtout ceux des dieux chthoniens, des dieux qui présidaient aux vicissitudes de la production terrestre, à la perpétuelle et mystérieuse révolution de la vie et de la mort dans la nature, se constituent à leur tour sous la forme même des mystères, qui leur était, en quelque façon, adéquate. Nous pensons, du reste, avec M. Preller, que cette évolution successive de l'esprit religieux du peuple grec, qui est un progrès, non pas une chute, quoique spontanée dans son principe, dut être singulièrement favorisée par l'action de diverses causes extérieures, et surtout, à cette seconde époque, qui s'étend jusqu'au siècle de Solon et de Pisistrate, ou même jusqu'à celui de Pindare et d'Eschyle, par les relations de plus en plus fréquentes des Grecs avec l'Égypte et avec l'Orient. Aussi les mystères, en se développant et se multipliant, se mélangent-ils, plus encore que les autres cultes, et toujours davantage, d'éléments étrangers. Le mysticisme oriental ne fait guère que stimuler d'abord le mysticisme grec; bientôt il l'envahit visiblement, en s'hellénisant plus ou moins quant aux formes, dans les confréries orphiques, dans les mystères de la Vénus de Cypre et de son Adonis, dans ceux d'Attis et de Cybèle; plus tard, il se substituera à lui partiellement dans les cultes égyptiens d'Isis et de Sérapis, dans les initiations, formées d'éléments persiques et autres, de Mithra, pour finir par ces monstrueux amalgames où les superstitions de l'Orient et celles de

l'Occident, les excès du sentiment religieux et ceux de la pensée philosophique, l'astrologie et la magie, la théurgie et l'extase néoplatonicienne se donneront la main.

Quoique les mystères d'Éleusis, surtout dans la période romaine, n'aient pas été à l'abri des influences extérieures, plus ou moins récentes, et qu'ils aient ressenti, peut-être d'assez bonne heure, le souffle de la philosophie, qui les ménagea autant qu'elle maltraitait les croyances poétiques et populaires, ils demeurèrent pourtant, en général, fidèles à l'esprit antique, à l'esprit grec, et ils surent mieux que d'autres garder la mesure dans le sentiment religieux. Longtemps ils élevèrent, ils pacifièrent les âmes par ces augustes cérémonies qui révélaient la destinée de l'homme, tout en sanctifiant les opérations de la nature, dans l'histoire transparente des grandes déesses de l'initiation, et qui le rendaient digne, en le purifiant, de vivre sous leur empire dans le présent et dans l'avenir, et de partager leur immortalité.

La principale alliance des mystères d'Éleusis, après les rapports fort obscurs qu'ils doivent avoir eus, dans l'origine, avec le vieux culte des Cabires, fut celle qu'ils formèrent avec les divinités et les dogmes des Orphiques, et encore n'empruntèrent-ils d'abord à cette secte trop peu connue que ce qui put aider à leur développement intérieur ou extérieur, sans altérer leur caractère propre, caractère toujours éminemment moral, national et public. Iacchus, transformation probable de Dionysus-Zagreus, paraît être venu de cette source, et avoir communiqué aux fêtes de Déméter quelque chose de cette exaltation religieuse, de ce mystique enthousiasme, peut-être aussi de cette pompe bruyante et passionnée qui appartenait au dieu thraco-orphique. On sait, pour le rappeler en peu de mots, avec M. Preller, que les Orphiques commencèrent à prendre de l'importance à Athènes au temps des Pisistratides, où l'on voit Onomacrite et d'autres encore s'occuper des écrits de la secte, mis, comme elle, sous l'invocation du nom traditionnel d'Orphée. Associés avec les débris de l'institut pythagorique, ils se répandirent ensuite,

dans le cours du cinquième siècle avant notre ère, et surtout pendant la guerre du Péloponnèse, époque si favorable aux superstitions comme aux hardiesses de tout genre, où ils apparaissent sous un jour assez fâcheux dans ces charlatans de religion que Platon et Théophraste nous font connaître en les qualifiant d'*Orphéotélestes*. L'organisation des mystères orphiques, qui jamais ne furent une institution reconnue par l'État, et qui n'étaient que tolérés sous la forme de ces confréries ou corporations appelées *thiases*, paraît avoir eu plusieurs points communs avec celle des Éleusinies, qui devaient à leur tour faire plus d'un emprunt aux Orphiques. Mais ce qui est plus important ici que l'initiation même, c'est cette forme de corporation et, pour ainsi dire, d'ordre religieux qui se distingue par deux traits caractéristiques : d'abord l'étude prescrite aux initiés des écrits dits orphiques, et de cette théologie spéculative au fond, quoique dissimulée sous le voile de la mythologie populaire, qui devenait pour eux un formulaire de foi; ensuite la *vie orphique*, comme elle se nommait, c'est-à-dire l'assujettissement des membres de la congrégation à une espèce de règle ascétique, fondée sur cette théologie mystique, et imitée en grande partie, soit du sacerdoce égyptien, soit de la société pythagorique. Rien ne prouve mieux la longue influence de l'institut orphique et de ses mystères sur toute la vie religieuse de l'antiquité, que le nombre, la durée et la production, continuée à différentes époques, des poésies orphiques, qu'on peut regarder jusqu'à un certain point comme le type de la mythologie et de la symbolique des mystères. De là vient qu'à la fin *orphique* et *mystique* devinrent à peu près synonymes, et qu'Orphée lui-même fut regardé peu à peu comme le fondateur, non-seulement de ses propres mystères et des mystères bacchiques, mais de tous les mystères en masse. Les hymnes orphiques que nous avons encore, et la prédilection des néoplatoniciens les plus récents pour tout ce qui appartient à l'orphisme, prouvent qu'à cette époque du paganisme penchant à son déclin, la foi reli-

gieuse et mystique de l'antiquité presque tout entière avait trouvé là sa dernière formule.

Ces réflexions pleines de justesse et de profondeur du savant que nous venons de citer, nous conduisent à dire un mot, en terminant cette note, de la question délicate que nous avons soulevée dans notre texte (page 811 de ce tome), et sur laquelle nous rapportions tout à l'heure l'opinion de M. Lobeck. Nous avons d'autant plus l'obligation d'y revenir, que M. Creuzer y est lui-même revenu dans la troisième édition de la *Symbolique,* et dans ce morceau remarquable de la substance duquel nous avons fait notre livre neuvième et la récapitulation générale des *Religions de l'antiquité.* M. Creuzer, dans le passage que nous avons en vue, cherche à réhabiliter du même coup, comme sources de la mythologie, les poésies orphiques et les interprétations néoplatoniciennes. Il accorde qu'une grande partie des poésies orphiques furent l'ouvrage des pythagoriciens; ceux-ci toutefois, dit-il, étaient profondément versés dans la connaissance des croyances antiques de leur nation, et de même Platon et les platoniciens, qui peuvent bien, ces derniers du moins, avoir mis la main aux vers d'Orphée. Mais, alors même qu'ils ne s'appuient point de ce témoignage, en parlant des anciens cultes de la Grèce, ils méritent plus d'attention qu'ils n'en ont obtenu jusqu'ici, par la haute intelligence qu'ils font voir du génie de ces cultes, demeurés, même après Homère, beaucoup plus indépendants qu'on ne l'imagine d'ordinaire de l'influence de la poésie. Et ce que nous disons ici, poursuit notre auteur, ne doit s'appliquer qu'aux meilleurs entre les néoplatoniciens; car, avant tout, il faut distinguer, et ne pas mettre Iamblique, Olympiodore et Hermias sur la même ligne que Plotin, Porphyre et Proclus. Il convient même pour ceux-ci, particulièrement pour Proclus, de se tenir sur ses gardes, quand, dans le feu de la polémique contre les dogmes chrétiens, ils cherchent à étayer le paganisme chancelant par des explications forcées de ses mythes, de ses rites et de ses

symboles. En général, dans leurs interprétations respire un certain spiritualisme alexandrin qu'il faut bien distinguer de l'esprit de l'ancienne mythologie. Les allégories naturellement dérivées de l'instinct et du langage populaire de la haute antiquité, ils les prennent d'une manière trop abstraite et trop métaphysique; mais ce n'est pas une raison pour rejeter leurs explications comme absolument fausses.

Pour revenir à l'histoire des mystères, et pour achever nos extraits de l'excellent travail de M. Preller sur ce sujet, la lutte de plus en plus acharnée du paganisme contre le christianisme donna à ces grandes institutions un nouvel et dernier essor. Mieux qu'aucun autre moyen, les mystères pouvaient, jusqu'à un certain point, combattre l'ennemi à armes égales; aussi la polémique des Pères de l'Église fut-elle principalement dirigée contre eux, et avec une vivacité croissante. Les idées du péché et de la nécessité de l'expiation, de l'infinie nature de Dieu et de la nature impérissable de l'âme humaine étaient communes aux deux partis. Mais, dans les mystères, ces idées furent étouffées sous un amas d'interprétations allégoriques et d'actes symboliques, toujours plus confus et plus superstitieux, qui montraient, pour leur part, avec la dernière évidence, que le principe de l'ancienne religion avait fait son temps. Le christianisme, au contraire, se présentait dans la lice avec sa certitude dogmatique et sa sévérité morale, comme avec une hache à deux tranchants, qui ne pouvait laisser longtemps le combat indécis. Non pas qu'il n'y ait reçu quelques blessures, et qu'il n'en montre encore aujourd'hui les cicatrices; car une recherche historique attentive prouverait sans difficulté qu'une bonne partie de ce qui, dans les églises catholiques de la confession soit grecque, soit romaine, n'est point évangélique, surtout ce qui concerne les rites et les formes extérieures du culte, doit être mis sur le compte de cette lutte, et n'est, en quelque sorte, que le bagage emporté par les mystères du paganisme, quand ils passèrent dans le camp ennemi. (J. D. G.)

Note 22. *Résumé sur les mystères considérés en eux-mêmes, et sur les éléments dont ils se composaient; sur la nature, la portée et l'influence de l'enseignement qui pouvait y être donné, spécialement dans ceux d'Éleusis. Témoignages et opinions, soit des anciens, soit des modernes, à ce sujet; documents nouveaux; monuments figurés.* (Sect. II, chap. III, p. 789 sqq., 795, 800, 814 sqq.)

S'il est quelque chose de démontré, depuis les recherches critiques de M. Lobeck, depuis les savantes et profondes analyses d'O. Müller et de M. Preller, nous osons ajouter, depuis l'étude que nous avons faite après ces derniers, dans la note 11 ci-dessus, du plus ancien monument écrit qui nous soit resté des mystères d'Éleusis, c'est que ces mystères et les mystères de la Grèce et du monde romain en général, n'étaient pas à beaucoup près, soit dans le fond, soit dans la forme, ce que l'on imaginait au temps des Warburton, des Meiners, des Sainte-Croix, de bien d'autres, trompés par de fausses analogies avec les théocraties de l'Égypte et de l'Orient, avec le christianisme, avec certaines sectes religieuses, philosophiques, ou même politiques, de l'antiquité et des temps modernes. M. Creuzer lui-même, on ne l'a pas assez remarqué, malgré son penchant bien connu pour les hiérarchies orientales et pour le système d'interprétation des néoplatoniciens, quand il en vient à essayer de déterminer ce que pouvait être la révélation des mystères d'Éleusis, reconnaît d'abord que cette révélation était faite à tous les initiés sans distinction; ensuite, il en exclut toute communication d'idées abstraites et métaphysiques, toute formule philosophique, comme il en écarte, à plus forte raison, la doctrine platement impie d'Évhémère. Il semble la réduire, comme nous sommes tenté de le faire, à un spectacle, précédé de purifications et de sacrifices, d'instructions, d'épreuves diverses, à un système de représentations symboliques et significatives, calquées sur la légende, sur des mythes divins, sur des traditions religieuses et même historiques. Toutefois, il faut bien l'avouer,

par une contradiction que nous avons dû relever déjà dans une note du texte, il admet en même temps pour les plus parfaits, pour les époptes (et tous les initiés pouvaient parvenir à l'époptie, comme tous les Grecs et même les étrangers, à dater d'une certaine époque, pouvaient être initiés sous certaines réserves), une instruction supérieure tirée des scènes sacrées, des mythes et des symboles. La contradiction est-elle réelle ou seulement apparente? C'est ce que nous allons voir en reprenant les principaux éléments de la question, en examinant de nouveau les témoignages, en comparant les opinions différentes des anciens et des modernes, et même en faisant intervenir les monuments figurés, qui ont été trop souvent négligés dans cette recherche.

Nous pourrions hardiment poser en principe ce qui est le résultat de notre étude entière des religions anciennes, à savoir, que les rites et les cérémonies, les mythes et les symboles en furent les formes aussi exclusives que générales. Les mystères, qui n'étaient autre chose, nous venons de le voir, que les cérémonies plus révérées de certains cultes dont la nature même appelait le secret, surtout de ceux qui avaient rapport au passage des dieux sur la terre, à leur descente aux enfers ou à leur mort, et à leur retour ou à leur résurrection, figures doublement symboliques de l'ordre de la nature et de la destinée de l'homme, ne doivent point faire exception. Nommés presque indifféremment μυστήρια, ὄργια, τελεταί, et en latin *initia*, à cause de la nature mystique et secrète de leurs rites, des sentiments exaltés et enthousiastes qu'ils soulevaient dans les âmes, de l'édification qu'ils y produisaient, et de l'entrée qu'ils promettaient dans une vie nouvelle, ils consistaient en purifications et en expiations qui devaient abaisser la barrière entre l'homme et la Divinité; en sacrifices et en processions, accompagnés de chants et de danses, et d'un caractère orgiastique ou extatique; surtout en fêtes nocturnes propres à frapper l'imagination; en spectacles destinés à exciter dans l'âme les émotions les plus opposées, la douleur, la joie, la crainte, l'espérance, à la transporter tour à tour

et à la pacifier. La vie et la mort des dieux, comme nous venons de le dire, leur séjour ici-bas et leur *passion*, étaient le principal objet de ces représentations plus mystiques que réellement dramatiques, analogues à celles de notre moyen âge. Il s'y joignait, comme texte ou comme explication, des récits sacrés, mystérieux, ineffables (ἱεροὶ λόγοι, μυστικοί, ἀπόῤῥητοι), des légendes symboliques, où le fond théologique *repoussait*, pour ainsi parler, sous l'écorce du mythe et de la poésie. D'autres légendes et des formules hiératiques se rapportaient aux symboles proprement dits, aux signes, aux attributs divins, aux objets sacrés (σύμβολα, συνθήματα, ou simplement ἱερά), que l'on communiquait aux initiés, ou qui servaient à l'accomplissement de divers actes, dans la marche ascendante de l'initiation, dans le passage d'un degré à un autre, tels que le phallus et le ctéis, le cycéon, la ciste, le calathus, le flambeau, le serpent, le thyrse, le tympanum, etc., suivant les différents mystères. Plusieurs de ces formules, qui nous ont été conservées, semblent avoir servi de mots de passe pour l'admission à l'époptie [1]. C'étaient là, en général, les δεικνύμενα (choses montrées), les δρώμενα (actes consommés) et les λεγόμενα (choses dites ou proférées), par où l'on peut entendre, soit de simples formules, soit des liturgies, soit des hymnes. Tout cet ensemble de cérémonies formait, comme disent les anciens [2], ces fêtes plus magnifiques, plus solennelles que les autres, en partie publiques, en partie secrètes, qui étaient célébrées au grand jour, ou la nuit et dans l'intérieur du sanctuaire, et accompagnées d'une certaine transmission mystique (μυστικὴ παράδοσις), d'une certaine collation des mystères, ou de l'initiation, ou des choses sacrées, comme il est dit encore [3], laquelle paraît avoir spécialement

[1] Cf. p. 769 sq. du texte de ce tome.

[2] Athen. II, p. 40 D.; Orus ap. Etymol. M. p. 751 : τελετὰς καλοῦμεν τὰς ἐπιμείζους καὶ μετά τινος μυστικῆς παραδόσεως ἑορτὰς τῶν εἰς αὐτὰς δαπανημάτων ἕνεκα. Cette fausse étymologie du mot τελετή ne fait rien au fond de la chose.

[3] Cf. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 39, *ibi* citata.

constitué cette initiation, et, comme nous nous exprimerions dans un ordre supérieur, mais analogue, d'idées religieuses, le *sacrement*, gage de salut pour les mystes. Venait enfin l'*époptie* ou *autopsie*, dont le nom seul, aussi bien que celui des *époptes*, *éphores*, c'est-à-dire spectateurs ou contemplateurs, indique assez que c'était encore de spectacles, de révélation par les sens, de scènes mystiques ou d'apparitions merveilleuses, divines, qu'il s'y devait agir.

Les faits que nous venons d'énumérer peuvent être regardés comme les traits communs de la plupart des mystères de l'antiquité; mais ils s'appliquent particulièrement aux mystères d'Éleusis, sur lesquels il importe de revenir pour en éclairer, s'il est possible, la partie secrète, et pour résoudre la question, posée plus haut, de la nature, de la portée et de l'influence de l'enseignement quelconque qui y était donné.

Rien n'égale la vénération avec laquelle les esprits les plus élevés, les plus graves, poëtes et philosophes, hommes d'État, historiens, orateurs, parlent des Éleusinies, à toutes les époques de l'antiquité, depuis l'Homéride qui les célébra le premier, dans l'hymne à Déméter, et depuis Pindare, qui donne une si haute idée de ce qu'elles enseignaient, jusqu'à Platon, qui fait mainte allusion au grand sens de leurs rites et qui s'en autorise; jusqu'à Cicéron, qui les exalte autant qu'Isocrate; jusqu'au pieux voyageur Pausanias et au rhéteur Aristide, qui, au second et au troisième siècle de notre ère, les mettent encore sur le rang des jeux olympiques pour la magnificence, et ne trouvent rien de comparable pour l'édification religieuse[1]. On voit bien, à ces témoignages, et même sans faire intervenir les néoplatoniciens, que le paganisme hellénique avait déposé et concentré, pour ainsi dire, dans le sanctuaire d'Éleusis, au foyer d'où rayonna la civilisation avec l'agriculture, sa vraie base, l'essence la plus pure de ses

[1] Pausan. V, 10, 1, et X, 31, 11; Aristid. Eleusin., p. 415, 420, 421, et Panath., p. 311, ed. Dindorf. Cf. p. 621, 796 sqq., 868, *ci-dessus*, et Lobeck, *Aglaoph.*, p. 69-76.

croyances, entourées de tous les prestiges de ses cérémonies, servies par les merveilles de l'art athénien. La partie la plus importante de la fête, la partie réellement mystique, commençait, nous l'avons vu[1], à la procession de Iacchus, qui conduisait le chœur des initiés d'Athènes à Éleusis. Tous les rites accomplis jusque-là, et même ceux des petits mystères qui avaient précédé les grands de six mois, y compris l'instruction préalable qui y était donnée, tendaient à un but commun et final, la μύησις, la τελετή (ou l'*initiation* proprement dite), au sens restreint du mot, que devait, que pouvait, du moins, couronner, une année après, l'*époptie*. Rien n'est plus difficile, au reste, pour ne pas dire impossible, que de définir les rites propres de l'initiation et de l'époptie, à raison même du secret qui les environnait, et du silence imposé aux initiés sur ce qu'ils voyaient, faisaient ou entendaient. On est réduit à penser, avec M. Preller, que les anciens et les nouveaux initiés, ceux qui allaient devenir époptes, et ceux qui n'étaient encore que mystes, prenaient part à la fête en des lieux différents, quoiqu'en même temps; qu'aux époptes étaient réservés les spectacles de l'intérieur du temple, tandis que les simples mystes célébraient, au dehors, les pannychismes (*pervigilia*) et d'autres cérémonies plus ou moins orgiastiques, ou n'obtenaient que l'accès des cours, du vestibule, de telle ou telle partie de l'anactoron. Peut-être encore l'admission des uns et des autres avait-elle lieu à différents jours et pour des spectacles divers.

Quoi qu'il en soit, les rites de l'initiation en général se composaient surtout, à Éleusis, et là plus qu'ailleurs, selon toute apparence, de scènes mimiques et symboliques, où figuraient les prêtres avec des costumes caractéristiques et un grand appareil, et où les initiés sans doute avaient aussi leurs rôles. On y représentait, dans une sorte de drame mystique, selon l'expression de Clément d'Alexandrie, que nous avons déjà rapportée[2], et à la lueur des flambeaux, les événe-

[1] Pag. 1190 sq., *ci-dessus*.
[2] Pag. 1110, *ci-dessus*.

ments mythiques de la légende des grandes déesses, l'enlèvement de Proserpine, les courses de Cérès, sa douleur ineffable; elle y appelait sa fille, et les sons de l'airain répondaient à sa voix ou à la voix de celle-ci [1]. Puis, aux scenes de douleur succédaient les scènes d'allégresse, quand Proserpine était retrouvée. Il nous est dit que les initiés décrivaient de pénibles circuits dans les ténèbres, qu'ils étaient en proie à toute sorte de terreurs et d'anxiétés; mais que tout d'un coup les ténèbres faisaient place aux plus splendides clartés, et qu'alors les initiés étaient reçus dans des lieux de délices, où ils entendaient des voix, des harmonies sacrées, où ils voyaient des chœurs de danses et de merveilleuses apparitions [2]. Les propylées du temple étaient ouverts, nous est-il dit encore, tous les voiles tombaient, et l'image de la divinité se montrait aux regards des mystes, rayonnante d'un éclat divin [3]. Il est permis de penser, d'après une allusion positive de Lucien [4], et d'après certaines peintures de vases qui ont évidemment trait aux mystères [5], que ces changements à vue, ces soudaines transitions figuraient le passage des horreurs du Tartare aux béatitudes de l'Élysée, et, comme l'a dès longtemps avancé Warburton, que les descriptions analogues des poëtes épiques, de Virgile par exemple, ne sont pas sans rapport avec les représentations des Éleusinies. L'on peut, à plus forte raison, tirer une induction semblable du chœur même des mystes et de la procession d'Iacchus, qu'Aristophane, dans ses Grenouil-

[1] Procl. ad Plat. Polit., p. 384; Apollodor. ap. Schol. Theocrit. II, 36. Cf. p. 697 sqq., *ci-dessus*.

[2] Plutarch. fragm. de Anima, VI, 2, p. 270 Hutten, et de Prof. virt., p. 258. Cf. p. 790 sq., *ci-dessus*.

[3] Themist. Orat., XX, p. 235 Harduin. Les feux, les illuminations d'Éleusis étaient presque proverbiales.

[4] Cataplus, XXII.

[5] *V.*, par exemple, celle qui est indiquée p. 804, n. 1, *ci-dessus*, et représentée dans notre pl. CXLIX *bis*, 555, avec l'explication du monument entier, p. 229-231, tom. IV. Cf. les monuments que nous en avons rapprochés, à la fin de cette note.

les, a transportée aux enfers, aux portes du palais de Pluton, par une hardiesse d'un autre genre [1]. Un autre acte de l'initiation, et peut-être l'acte final, le *sacrement*, comme nous nous sommes exprimé plus haut, c'était la transmission ou la collation (παράδοσις) de certains objets mystérieux et sacrés, de certains symboles, qui non-seulement étaient communiqués aux initiés, mais qu'ils touchaient ou baisaient, dont ils goûtaient peut-être, comme semblent l'indiquer les termes de la formule, déjà citée plus d'une fois, qui paraît avoir été elle-même le gage de l'initiation [2]. On soupçonne aussi, dans tels ou tels de ces objets sacrés, des reliques ou des amulettes [3].

Et maintenant, quelle que puisse avoir été la part de la superstition dans ces rites, agissaient-ils seulement sur l'imagination, sur la foi implicite de ceux qui y participaient, comme c'est l'opinion de M. Lobeck et de plusieurs autres? Offraient-ils, par eux-mêmes, un aliment à l'esprit et à l'âme, comme nous inclinons à le penser, avec O. Müller, avec M. Preller? Ou bien faut-il admettre, pour justifier les magnifiques éloges qui leur sont donnés par les anciens, l'édification, les consolations qu'ils y trouvaient, de leur propre aveu, que des communications d'un autre genre étaient faites aux initiés, soit par voie d'interprétation, soit autrement, et qu'ils recevaient un enseignement direct et dogmatique, tel que nous l'entendons? Tout ce que nous avons dit jusqu'à présent, tout ce que nous savons des mystères, comme des autres cultes de l'antiquité, milite contre cette dernière hypothèse, qui pourtant a trouvé tant de faveur chez les modernes, y compris M. Creuzer. Telle n'était pas, à coup sûr, l'opinion des anciens eux-mêmes : ni celle d'un philosophe tel qu'Aristote, si profondément versé dans la connaissance de l'esprit humain et des divers modes d'expression de la pensée ou du sentiment, ni

[1] Cf. Fritzsche, de Carmine Aristophanis mystico, Rostochii, 1840.

[2] *V.* p. 769, n. 3, *ci-dessus*.

[3] Cf. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 701, 703, 1076; et Preller, fragm. Polemon., p. 142 sq.

celle d'un théologien aussi croyant, aussi compétent à tous égards, que l'auteur du traité, attribué à Plutarque, sur Isis et Osiris. Écoutons le premier, cité par un témoin non suspect, Synésius : « Aristote, dit-il, est d'avis que les initiés n'apprenaient rien précisément, mais qu'ils recevaient des impressions, qu'ils étaient mis dans une certaine disposition à laquelle ils avaient été préparés[1]. » Et le second : « Il nous faut maintenant, en prenant pour guide les vérités de la philosophie, réfléchir avec dévotion sur chacune des choses dites et faites dans les mystères[2]. » Le vrai Plutarque est plus formel encore et plus positif : « J'écoutais ces choses avec simplicité, comme dans les cérémonies de l'initiation, qui ne comportent aucune démonstration, aucune conviction opérée par le raisonnement[3]. » Voilà l'état du myste en présence des spectacles proposés, des rites accomplis, des paroles proférées, soit dans la première, soit dans la seconde initiation ou l'époptie. Il n'y a rien là qui parle à l'esprit précisément, à la raison; mais tout parle à l'imagination, au cœur, qui sont les chemins par où la religion sait arriver à l'âme. Ce n'est point un enseignement direct, rationnel, logique; mais c'est un enseignement indirect, figuré, symbolique, qui n'en était pas moins réel et n'en portait pas moins ses fruits. D'ailleurs, il avait pour soutien, cela est évident par les passages qui viennent d'être cités, une certaine préparation ou instruction préalable, communiquée ou par le mystagogue ou par les prêtres, mais elle-même, sans aucun doute, présentée sous la forme symbolique et mythique de ces traditions ou légendes sacrées, dont nous avons parlé ci-dessus, et qui pouvait bien consister aussi dans la succession même des rites et des spectacles,

[1] Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τετελεσμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι γενομένους δηλονότι ἐπιτηδείους. Synes. Orat., p. 48 Petav.

[2] Δεῖ πρὸς ταῦτα λόγον ἐκ φιλοσοφίας μυσταγωγὸν ἀναλαβόντας ὁσίως διανοεῖσθαι τῶν λεγομένων καὶ δρωμένων ἕκαστον. De Isid., cap. 68.

[3] Ταῦτα περὶ τούτων ἤκουον ἀτεχνῶς καθάπερ ἐν τελετῇ καὶ μυήσει μηδεμίαν ἀπόδειξιν τοῦ λόγου μηδὲ πίστιν ἐπιφέροντος. De def. oraculor., cap. 22.

habilement calculée, dans la suite et la progression des impressions qui en naissaient. Et puis, le culte était là, non-seulement avec ses cérémonies, mais avec ses croyances, avec ses dogmes, déposés, développés dans des noms sacramentels et dans des litanies, dans des prières et dans des hymnes, d'un caractère ou plus mystique ou plus poétique et plus populaire, analogues à ceux qui nous ont été transmis sous le nom d'Orphée, ou bien semblables en tout à ce chant épique en l'honneur de Cérès, qui nous est parvenu sous le nom d'Homère, et que nous avons expliqué au long dans une note précédente[1]. C'était là le vrai fond, et, ainsi que nous l'avons dit, comme le texte en même temps que le commentaire des rites accomplis, des scènes représentées, qui aidait à les concevoir et les faisait fructifier. On oublie trop, dans des sens divers, que le génie du dogme et celui du mystère sont un peu les mêmes dans toutes les religions, et que, si leur essence diffère, leur formule s'offre partout avec le même caractère, et qu'elle exclut le raisonnement, comme dit Plutarque, ainsi que l'examen[2].

Donc, au fond, dans les mystères de l'antiquité, comme dans d'autres, les cérémonies, les rites, l'appareil extérieur, qui s'adressaient aux sens, étaient étroitement liés aux dogmes, aux croyances, aux articles de foi, présentés seulement dans les premiers d'une manière plus sensible et, si l'on veut, plus grossière, d'après leur objet, qui était la nature et non pas l'esprit. C'est ce dont s'étaient parfaitement rendu compte les Pères de l'Église chrétienne, adversaires du paganisme, tels que Clément d'Alexandrie et Eusèbe, qui, tout en le combattant, montrent qu'ils le connaissaient bien. Voici comment s'exprime le dernier, au sujet des mystères en général : « La science antique de la nature, et chez les Hellènes et chez les

[1] *V.* p. 1098, 1105 sqq., *ci-dessus.*

[2] Τά τ' οὔπως ἐστὶ παρεξέμεν, οὔτε πυθέσθαι, « il ne faut ni les négliger, ni les scruter, » dit déjà l'hymne homérique, v. 481. Cf. *ci-dessus*, p. 1116.

Barbares, consiste en opinions sur les choses naturelles, cachées sous le voile des mythes. . . . . . C'est ce dont on s'assure par les vers orphiques, par les traditions égyptiennes et phrygiennes; mais ce sont surtout les rites orgiastiques des mystères et les actes symboliques accomplis dans les cérémonies sacrées, qui mettent en lumière la manière de penser des anciens[1]. » Et Clément d'Alexandrie, dans ce passage qui a tant embarrassé les critiques, et qui doit être si clair maintenant, résume en quelque sorte lui-même tout ce que nous venons de dire et tout ce que l'on sait à cet égard des mystères d'Éleusis : « Ce n'est donc pas sans raison que, dans les mystères des Grecs, ont lieu d'abord les purifications, analogues aux ablutions chez les Barbares. Viennent ensuite les petits mystères, renfermant un certain fondement d'instruction et une préparation à ce qui doit suivre. Quant aux grands mystères, dans toute leur teneur, il ne reste plus rien à apprendre; il n'y a qu'à contempler et à concevoir en esprit la nature (de ce qui se passe sous les yeux) et les choses (qui se font) : ἐποπτεύειν δὲ καὶ περινοεῖν τήν τε φύσιν καὶ τὰ πράγματα [2]. »

On le voit, ce sont presque les expressions d'Aristote et du pseudo-Plutarque, citées plus haut; les derniers mots seuls laissent quelque obscurité; et cependant c'est de ces mots et du sens donné à ceux qui précèdent, περὶ τῶν συμπάντων, traduits par : *qui avaient pour objet l'universalité des êtres*, qu'ont en grande partie découlé les hypothèses les plus exagérées, les plus fausses, sur la prétendue doctrine supérieure, cosmologique, physique, métaphysique ou morale, qui aurait été révélée dans les mystères à un petit nombre d'élus. Tout nous porte à croire qu'il faut, ou les traduire, ou les comprendre, comme nous l'avons fait, et que les derniers doivent s'entendre

[1] Euseb. Præp. Ev., III 1, p. 83 Colon., ex Plutarch.

[2] *V.* le texte entier de ce passage, p. 776, n. 2, et p. 815, n. 4. Cf. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 140 sqq., qui laisse aux mots τήντε φύσιν καὶ τὰ πράγματα le sens général de *la nature et les choses,* mais en se plaçant, du reste, au vrai point de vue, quoique avec des restrictions parfaitement inutiles.

des δεικνύμενα et des δρώμενα, ces deux éléments principaux des rites mystérieux, avec une double allusion à ce qu'on peut nommer leur *substratum* naturel et traditionnel, symbolique et mythique, selon la pensée d'Eusèbe et celle de l'auteur du traité d'*Isis et Osiris* [1].

Voilà quelle était, suivant nous, la vraie révélation des mystères d'Éleusis, et la seule. Comme tous les cultes de l'antiquité, ils étaient fondés sur l'adoration de la nature, de ses forces, de ses phénomènes, conçus plutôt qu'observés, interprétés par l'imagination, non par la raison, traduits en figures et en histoires divines par une sorte de poésie théologique, qui allait, bon gré, mal gré, d'une part au panthéisme, d'autre part à l'anthropomorphisme. Grâce à leur caractère propre, tel que nous l'avons défini, peut-être aussi à des circonstances extérieures, les cultes mystérieux demeurèrent plus que d'autres fidèles à leur origine; et quelques modifications qu'ils aient éprouvées dans le cours des temps, sous des influences diverses, ils ne laissèrent pas d'être éminemment significatifs, éminemment salutaires. Ils excitèrent jusqu'à la fin, dans les âmes des initiés, des impressions, des sentiments, des idées même, proportionnés aux dispositions, quelquefois aux opinions qu'ils y apportaient, mais qui rentrent en général

[1] Il faut encore rapprocher ici l'important passage de Galien (De Usu partium, VII, 14, tom. VII, p. 469), qui, en opposant l'observation de la nature à la contemplation des mystères, montre bien quels étaient le mode d'instruction et la portée de ceux-ci. « Prête-moi donc ton attention, dit-il, plus encore que si, dans l'initiation d'Éleusis ou de Samothrace, ou de quelques autres sacrés mystères, tu étais tout entier aux actes accomplis, aux paroles dites par les hiérophantes, ne regardant pas comme inférieure cette autre initiation (la connaissance de la nature), ni comme moins capable de révéler, ou la sagesse, ou la providence, ou la puissance du créateur de l'univers. » Et plus loin : « Car chez tous les hommes, pris, soit par nation, soit individuellement, qui honorent les dieux, il n'est rien, selon moi, de comparable aux mystères d'Éleusis et de Samothrace. Et cependant ces mystères ne montrent ce qu'ils se proposent d'enseigner que dans une sorte de clair-obscur (ἀμυδρά), tandis que tout, dans la nature, est d'une clarté parfaite (ἐναργῆ). »

dans le cercle du dogme mythique et de la légende sacrée. Nous avons essayé de déterminer plus haut[1] les grandes croyances qui en naissaient naturellement, et nous n'y reviendrons pas ici en détail; nous ferons seulement une remarque, c'est que la forme de ces croyances était telle, que, parmi les anciens eux-mêmes, les uns ont pu y trouver une sorte de philosophie de la nature, de *physiologie*, les autres en faire sortir l'évhémérisme et avec lui l'athéisme[2]. Mais ce sont là des interprétations ou forcées ou partiales, et tout au moins des méprises en sens divers. Il est certain que les mystères d'Éleusis eurent, par-dessus tout, une influence morale et religieuse; qu'ils réglèrent, qu'ils pacifièrent la vie présente, enseignèrent à leur manière la vie à venir; qu'ils en promirent les récompenses aux initiés, mais sous certaines conditions, non-seulement de pureté et de piété, mais aussi de justice, et que, s'ils n'enseignèrent pas également le monothéisme, ce qui eût été la négation du paganisme lui-même, du moins ils s'en rapprochèrent autant qu'il était permis au paganisme de s'en rapprocher. Ils entretinrent, ils nourrirent dans les âmes, à titre même de mystère, de culte épuré de la nature, le sentiment de l'infini, de Dieu après tout, qui résidait au fond de la croyance populaire elle-même, mais que l'anthropomorphisme mythologique tendait sans cesse à effacer. « Le sens mystique des cérémonies sacrées, dit Strabon, est un hommage à la Divinité, dont il imite la nature qui se dérobe aux sens[3]. » Et Diodore de Sicile : « On dit que ceux qui ont participé aux mystères en deviennent plus pieux, plus justes et meilleurs en

[1] Dans la note 11, p. 1105, 1114 sqq. de ces Éclaircissements.

[2] Par exemple, le stoïcien Cotta, ramenant, dans Cicéron, les mystères d'Éleusis, ceux de Samothrace et de Lemnos, à la connaissance de la nature (de N. D., I, 42); et Cicéron lui-même (Tuscul., I, 13), faisant appel aux mystères en général, pour autoriser les doctrines d'Évhémère. Cf. p. 801, 803, *ci-dessus*.

[3] Ἡ κρύψις ἡ μυστικὴ τῶν ἱερῶν σεμνοποιεῖ τὸ θεῖον, μιμουμένη τὴν φύσιν αὐτοῦ ἐκφεύγουσαν τὴν αἴσθησιν. Strab., X, p. 467 Cas.

toute chose [1]. » Longtemps auparavant le rhéteur Andocide disait aux Athéniens, à ses juges, et c'est un témoignage irrécusable de la haute moralité des initiations d'Éleusis : « Vous êtes initiés et vous avez contemplé les rites sacrés célébrés en l'honneur des déesses, afin que vous punissiez ceux qui commettent l'impiété, et que vous sauviez ceux qui se défendent de l'injustice [2]. » Il y a là certainement quelque chose qui va plus loin que les lois de Cérès sur l'agriculture et sur le mariage, et même que les commandements de son favori Triptolème [3], quelle qu'en fût déjà la portée morale et sociale. Les Éleusinies étaient bien en avant des Thesmophories.

Toutefois, il ne faut pas l'oublier : dans les mystères de Cérès-Éleusine, aussi bien que dans ceux de Cérès-Thesmophore, tout se reportait en principe aux opérations de la nature, surtout à cette génération et à cette régénération mystérieuses dont le sein de la terre enferme le secret et dont l'agriculture est le moyen. C'est donc avec raison, n'en déplaise au savant théologien M. Baur, que M. Creuzer a attaché tant d'importance aux métamorphoses du grain de blé, comme emblème, soit de la palingénésie, soit, par suite, de l'immortalité de l'âme dans les Éleusinies [4]. Voici qu'indépendam-

[1] Γίνεσθαί φασι καὶ εὐσεβεστέρους καὶ δικαιοτέρους καὶ κατὰ πᾶν βελτίονας ἑαυτῶν τοὺς τῶν μυστηρίων κοινωνήσαντας. Diod. Sic., V, 48.

[2] Πρὸς δὲ τούτοις μεμύησθε καὶ ἑωράκατε τοῖν θεοῖν τὰ ἱερὰ, ἵνα τε τιμωρήσητε μὲν τοὺς ἀσεβοῦντας, σώζητε δὲ τοὺς μηδὲν ἀδικοῦντας. De Myster., § 31.

[3] Cf. p. 1157 sqq. et p. 623, *ci-dessus*.

[4] Cf. p. 816 sq., *ci-dessus*, et Baur, *Symbolik und Mythologie*, II, 2, p. 354 sq. M. Baur n'en remarque pas moins plus loin (p. 381) que le christianisme semble avoir emprunté aux mystères, et appliqué à ses sacrements qui y répondent, d'abord le symbole naturel de l'eau purifiante, puis ceux du pain et du vin, présents de Déméter et de Dionysus, et gages d'une vie nouvelle. Les plus anciens docteurs de l'Église, dit-il, ont fait ressortir eux-mêmes des analogies de ce genre, en ce qui concerne les Mithriaques. *Mithras celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit,* dit Tertullien, de Præscript., cap. 40. Et Justin Martyr, Apol., I, 66 : Ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γενέ-

ment des rapprochements faits par notre auteur, avec l'Évangile, d'une part, avec le Zend-Avesta de l'autre, un témoignage grave et direct, tout récemment produit, vient confirmer ses conjectures à ce sujet. « Les Athéniens, dans les mystères d'Éleusis, est-il dit chez Origène, réfutant les hérésies des Gnostiques, montrent aux Époptes comme le grand, l'admirable, le plus parfait objet de contemplation mystique, un épi de blé moissonné en silence[1]. » Le sens de ce symbole, quoique détourné par l'auteur que suit Origène, pour servir d'argument en faveur d'un des dogmes favoris de la secte, celui du premier homme, de l'homme archétype, Adam ou Adamas, tel que les Gnostiques le concevaient, n'en a pas moins rapport à la destinée humaine en général. De même, quand il représente « le hiérophante célébrant, pendant la nuit, à la clarté de nombreux flambeaux, les grands, les ineffables mystères, à Éleusis, et s'écriant d'une voix éclatante : L'auguste Brimo a mis au jour l'enfant sacré Brimeus (ou Brimos), c'est-à-dire la forte a engendré le fort[2] », il est plus que probable que cet enfantement n'est autre que celui de Dionysos-Zagreus, le fils de Jupiter et de Proserpine, indiqué peut-être aussi, dans un passage précédent d'Origène, par la formule éleusiniaque Ὕε, κύε, « Verse la pluie, enfante[3]. » Ceux des Gnostiques dont il s'agit, les Naasséniens ou Ophites,

σθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες· ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν, ἢ ἐπίστασθε, ἢ μαθεῖν δύνασθε. M. de Hammer observe, du reste, à ce sujet, que le sacrifice non sanglant, avec le pain et le breuvage consacré, est d'origine persique, se retrouvant dans le Hom et le Miesd des livres Zend. *Wiener Iahrb. der Literatur*, I, 1818.

[1] Ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυν. Origenis *Philosophumena*, edit. Miller, V, 8, p. 115.

[2] *Ibid.*, et la note de M. Miller sur ces derniers mots. Tout ce passage est extrêmement remarquable et mériterait un commentaire spécial, que nous font espérer les deux premiers articles de M. A. Maury, dans la Revue archéologique, 8e année, p. 233 et 364.

[3] V, 7, p. 104. Ce passage donne une pleine confirmation à la conjecture de M. Lobeck, rapportée p. 788, n. 1, *ci-dessus*.

allaient jusqu'à interpréter au sens de leurs doctrines les noms d'*Éleusis* et d'*Anactoreion*, ayant trait, suivant eux, ainsi que les petits et les grands mystères, à la descente des âmes, ou sur la terre ou aux enfers, et à leur retour dans les cieux, le tout en vertu de la génération par Adamas[1]. Enfin, pour enregistrer ici une autre donnée qui n'a trait qu'indirectement aux mystères d'Éleusis, mais que sa nouveauté nous engage à extraire de l'important document dont nous devons la publication à M. Miller, Origène, rapportant un peu plus loin les opinions d'une autre secte gnostique, celle des Sithianiens, ou plutôt Sethianiens[2], nous apprend qu'ils les avaient empruntées en grande partie aux dogmes des anciens théologiens, tels que Musée, Linus, et « celui, dit-il, qui fut le révélateur par excellence des initiations et des mystères, Orphée », par où il faut entendre les Orphiques. « Ainsi, ajoute-

[1] Pag. 115 sq. Ἐλευσὶν, ὅτι ἤλθομεν... οἱ πνευματικοὶ ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ ἀδάμαντος ῥυέντες κάτω· ἐλεύσεσθαι γάρ... ἐστὶν ἐλθεῖν. Τὸ δὲ ἀνακτόρειον τὸ ἀνελθεῖν ἄνω. Origène ajoute même, d'après ses auteurs : Τοῦτο ... ἐστὶν ὃ λέγουσιν οἱ κατωργιασμένοι τῶν Ἐλευσινίων τὰ μυστήρια. Plus loin, les passages que nous avons déjà cités p. 1177, n. 3, et p. 1173, n. 1, *ci-dessus*, et enfin : Ταῦτ'... ἐστὶ τὰ μικρὰ μυστήρια τὰ τῆς σαρκικῆς γενέσεως, ἃ μυηθέντες οἱ ἄνθρωποι μικρὰ παύσασθαι ὀφείλουσι καὶ μυεῖσθαι τὰ μεγάλα, τὰ ἐπουράνια. O Müller (*Eleusinien*, p. 269, et n. 13, 14) explique lui-même le nom d'abord appellatif d'*Éleusis*, dans un sens religieux et mystique, le tirant, non-seulement de l'*arrivée* (ἔλευσις) de Déméter (p. 659 sq., *ci-dessus*), mais plutôt encore, dit-il, des demeures des bienheureux, où l'on arrivait par l'initiation aux mystères du lieu; et il rapproche l'Ἠλύσιον πεδίον, les lieux frappés de la foudre et nommés ἐνήλυσια, même les Εἰλείθυιαι, et l'ἐπηλυσίη ou la possession démoniaque. Un grand nombre de noms de villes et de pays doivent leur origine aux cultes locaux; ainsi Δωδώνη, Θεσπρωτοὶ, Θεσπιαὶ, Πυθὼ, Νέμεα, Ὀλυμπία.

[2] Se rattachant au patriarche Seth et aux livres qui lui étaient attribués. Cf. Matter, histoire du Gnosticisme, tom. II, p. 251 sqq. Le texte même d'Origène, dans le sommaire placé en tête du livre V, p. 93, donne positivement Σηθειανοὶ, au lieu de Σιθιανοὶ, qui est partout ailleurs, en vertu de l'iotacisme. Le passage de ce livre, traduit ici, se trouve chap. 20, p. 144 sq.

t-il, ce qu'ils enseignent aussi bien qu'Orphée, sur la matrice (des êtres) et le phallus, qui est la virilité[1], tout cela se retrouve formellement dans les mystères bacchiques d'Orphée lui-même. Or, ces mystères ont été célébrés et révélés aux hommes avant les initiations de Céléus et de Triptolème, de Déméter, de Coré et de Dionysus, à Éleusis; ils l'ont été à Phlius en Attique (*sic*). Car, avant les mystères d'Éleusis, existèrent, à Phlius, les orgies de celle qu'on appelle la Grande[2]. Il y a là un tabernacle (παστάς), et sur ce tabernacle se voit peinte jusqu'à ce jour l'image (symbolique sans doute) de tous les dogmes qui ont été exposés. Beaucoup de choses sont peintes sur ce tabernacle, au sujet desquelles Plutarque aussi s'explique dans ses dix livres à (sur) Empédocle[3]. On y voit, entre autres, représenté un vieillard blanchi par l'âge, ailé, ayant le membre viril en érection, et poursuivant une femme à la face de chien, qui s'enfuit. Au-dessus du vieillard sont écrits ces mots : φάος ῥυέντης; au-dessus de la femme : περεηφικόλα. D'après l'explication des Sethianiens, φάος ῥυέντης serait la lumière dans les ténèbres, et φικόλα, l'eau; la distance qui les sépare exprimerait l'harmonie de l'esprit, médiateur entre l'un et l'autre. Le nom même de φάος ῥυέντης signifie, selon eux, la lumière s'écoulant de la région supé-

[1] Le texte donne : καὶ ὀμφαλὸς ὅπερ ἐστὶν ἀνδρεία, que nous n'hésitons pas à corriger ὁ φαλλός. La confusion avec ὀμφαλὸς doit être ajoutée à celle que les éditeurs du *Thesaurus* de H. Estienne ont notée, de ce dernier mot avec ὀφθαλμός.

[2] Le texte porte : Ἔστιν ἐν τῇ Φλιοῦντι λεγομένη μεγαληγορία, qui, rapproché des mots que nous citerons et rectifierons à la fin du passage, doit se lire : Ἔστιν ἐν τῇ Φλιοῦντι τὰ τῆς λεγομένης μεγάλης ὄργια.

[3] Ἐν τοῖς πρὸς Ἐμπεδοκλέα δέκα βιβλίοις, comme il faut certainement lire. C'est un des ouvrages perdus de Plutarque, que l'on trouve indiqué, suivant les manuscrits, soit par Εἰς Ἐμπεδοκλέα περὶ τῆς ε' οὐσίας βιβλία ε', soit tout à la fois par Ἐμπεδοκλοῦς βιβλία δέκα, et Περὶ τῆς ε' οὐσίας βιβλία ε', à moins qu'il ne s'agisse de deux ouvrages différents. *V.* le catalogue des œuvres du philosophe de Chéronée, dressé par Lamprias, son fils ou son parent, dans Fabric. B. G., tom. V, p. 160 et 168, éd. Harles.

rieure dans la région inférieure. On pourrait dire, en conséquence, que les Sethianiens célèbrent jusqu'à un certain point, dans leur secte, les orgies de la Grande (déesse) des Phliasiens[1]. »

Il y a matière, dans ce curieux passage, à plus d'une recherche, à plus d'une réflexion pour le philologue et pour l'historien, aussi bien que pour le mythologue et l'archéologue; et ce ne serait pas trop d'un Creuzer, d'un Lobeck et d'un Gerhard réunis pour en éclaircir toutes les obscurités, pour en tirer toutes les conséquences. Nous nous contenterons de remarquer ici la priorité donnée aux mystères orphiques ou bacchiques sur les Éleusinies, qui n'est rien moins qu'un fait historique; et la bizarre confusion géographique de *Phlya* ou *Phlyæ*, bourg de l'Attique, avec *Phlius* des Phliasiens, dans le Péloponèse. Ceux-ci avaient, au bourg de Céléæ, qui rappelle le héros Céléus, un culte fort ancien de Déméter, avec des mystères célébrés tous les quatre ans, qu'ils prétendaient avoir été fondé par Dysaulès, frère de Céléus, émigré d'Éleusis. Le héros Phlias, au reste, qui donna son nom au pays, passait pour fils de Bacchus[2]. Quant à Phlya ou Phliæ, des Phlyéens, on y voyait, selon Pausanias également[3], les autels d'Apollon Dionysodote (donné par Dionysus), et d'Artémis Sélasphore (qui apporte la clarté), de Dionysus Anthius, ou fleuri, des nymphes Isménides et de la Terre, nommée dans le pays la Grande déesse; et, dans un autre temple, ceux de Déméter Anésidora, de Jupiter Ctésius, de Minerve Tithroné, de Coré Protogoné, ou première-née, et des déesses connues sous le nom de Semnæ ou Vénérables (les Euménides[4]). Ce sont là des associations de divinités parfaitement connues, et qui, bien que pélasgiques dans l'origine, n'avaient rien qui fût précisément mystérieux, si ce n'est le caractère

[1] Suivant le texte imprimé : τὰ τῆς μεγάλης φλοιᾶς ἰονόργια, que nous corrigeons sans balancer en : τὰ τῆς μεγάλης Φλιασίων ὄργια.

[2] Pausan., II, 14, coll. 12.

[3] I, 31, 2.

[4] Cf. p. 575, ci-dessus.

tellurique et infernal de plusieurs, qui était un acheminement aux mystères. Quelque confrérie orphique s'y sera-t-elle rattachée, dans la suite, particulièrement au culte de la Grande déesse ou de la Terre (*Gé*), identifiée avec Rhéa-Cybèle? C'est ce que nous n'hésiterions pas à conjecturer, si l'on admettait la manière dont nous croyons devoir lire les deux endroits du texte d'Origène qui se correspondent et se corrigent réciproquement[1]. Nous savons, d'ailleurs, que, dès le cinquième siècle avant notre ère, le Dionysus de la Thrace et le Bacchus de la Phrygie, les mystères orphiques et les Sabazies avaient formé une étroite alliance, et que les Orphéotélestes, devenus les sectateurs de la Grande Mère, firent plus tard, de tous les cultes mystérieux, le plus étrange amalgame[2]. C'est un résultat de cet amalgame que nous croyons voir ici, sous une forme singulièrement remarquable, et qui semble nous reporter jusqu'aux mystères pélasgiques des Cabires, à Samothrace et ailleurs. La principale divinité de ces orgies, données comme si antiques, est appelée Μεγάλη, *la Grande*, c'est-à-dire la Grande déesse, ou la Grande Mère, la Terre, Rhéa ou Cybèle, la mère ou plutôt la nourrice des dieux, la matrice de tous les êtres, en l'honneur de qui furent célébrées les *Megalesia*, ou fêtes de la Grande, depuis son arrivée de Pessinus à Rome, 207 ans avant notre ère, alors que son culte était depuis longtemps répandu dans la Grèce[3]. Quant au tabernacle, παστάς, qui peut être une chambre nuptiale, un thalamus, théâtre d'un hymen mystique, il rappelle le παστός

[1] Cités plus haut, p. 1221, n. 2, et 1222, n. 1. M. Gerhard, dans un mémoire récent (*Ueber das Metroon zu Athen und über die Göttermutter der Griechischen Mythologie,* Mémoires de l'Académie de Berlin, 1851, a réuni beaucoup de preuves ou d'indices d'une *Mère des dieux,* d'une *Grande déesse* ou d'une *Grande Mère,* pélasgique ou primitive, sur laquelle aurait été enté le culte phrygien de Cybèle, ce qui expliquerait l'importance et le développement qu'il prit, soit à Athènes, soit ailleurs.

[2] *V.* p. 927 sqq., 971 et 976 sqq., 1018 sqq., *ci-dessus.* Cf. Lobeck, *Aglaopham.*, p. 620 sqq., 642 sqq.

[3] Cf. livre IV, p. 56 sqq., 70 sqq., 74, tome II.

de la célèbre formule des mystères phrygiens de Cybèle : ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυον, « Je me suis glissé sous le rideau, ou dans le thalamus [1] ». Le fait de ce tabernacle ou de ce thalamus peint, repose sur le témoignage de Plutarque, qui paraît mettre hors de doute l'authenticité de tout le récit. En effet, le vieillard ailé, avec le phallus en érection, poursuivant la femme à face de chien, réveille irrésistiblement l'idée de l'Hermès ithyphallique d'Athènes et de Samothrace, dans son rapport cosmique ou cosmogonique avec Proserpine, devenue Brimo ou Hécate [2]. C'est le rapprochement des deux grands principes, mâle et femelle, de la nature, concourant à l'œuvre de la génération universelle; c'est, sous un point de vue, l'union de la puissance active du soleil et de la puissance passive de la lune; sous un autre, celle de l'esprit de vie, du verbe créateur, avec la matière inerte et rebelle, qu'il anime, qu'il dompte et qu'il féconde [3]. Si l'on pouvait se fier aux inscriptions des deux figures et aux interprétations qu'en donnaient les docteurs gnostiques, ce serait plutôt encore la conjonction du feu céleste et supérieur, qualifié par la lumière, et celle de l'eau inférieure et terrestre, qualifiée par les ténèbres; conjonction qui, du reste, revient dans le fond à l'hymen antique du Ciel et de la Terre, le premier article de foi des vieux Pélasges de la Grèce et de l'Italie [4].

[1] Clem. Alex. Protrept., p. 14, Potter. Cf. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 24.

[2] Herodot., II, 51; Cic., de N. D., III, 22, Creuzer; Etymol., M. *v.* Βριμώ, p. 194 Lips.; Tzetz. in Lycophr., v. 698, p. 744 Müller. Cf. tom. II, p. 297 et 673.

[3] *V.* les passages cités au tom. II, p. 298, et cf. p. 672 sqq.

[4] Varro, de Ling. Lat., IV, 10. Cf. p. 835, 838, *ci-dessus*. — Il est question plus haut, chez Origène (p. 108 sq.), à Samothrace même, de deux statues debout, qui se voyaient dans l'Anactoron, et qui représentaient deux hommes nus, les deux mains élevées en haut vers le ciel, ainsi que leurs membres virils, « de même, est-il dit, que celle d'Hermès à Cyllène », ce que nous savons d'ailleurs (Pausan., VI, 26, et Lucian. Jupit. tragœd., cap. 42, θύοντες Κυλλήνιοι Φάλητι). Les Naasséniens, dans ces vieilles images, dont l'une devait être celle d'Hermès-Cadmilos, l'autre celle d'Axio-

Le singulier récit que nous venons d'examiner nous ramène aux mystères d'Éleusis, qui ont laissé sur les monuments de l'art les traces de quelques-unes de leurs cérémonies, des symboles qui y figuraient, des légendes sacrées qui se rattachaient à ces symboles, et surtout de ces autres légendes, mythiques ou poétiques, qui, telles que l'hymne homérique à Déméter, préludaient au culte des grandes déesses en racontant son origine et en célébrant leurs bienfaits. Nous nous bornerons ici à un petit nombre d'indications, qui, jointes à celles de notre Explication des planches, et aux sujets représentés dans celles-ci, suffiront pour faire sentir l'importance de ce genre de documents dans la question qui nous occupe. Sainte-Croix regardait comme le seul monument peut-être qui soit parvenu jusqu'à nous, des Éleusinies, le bas-relief publié par Spon et Wheler, où se voit figurée une procession d'initiés portant des flambeaux, dans laquelle il reconnaît celle du cinquième jour de la fête des mystères [1]. Plus récemment, feu Millingen parlait dans les mêmes termes de cette représentation bizarre d'une terre-cuite, qu'il nous

kersos, celui-ci le premier, celui-là le second générateur, selon le dogme original de Samothrace (*V.* p. 1037 sqq. *ci-dessus*, et la pl. CXXXI, 238, avec l'explication, p. 118, tom. IV), retrouvaient encore leur homme archétype, Adam, et l'homme spirituel régénéré, qui s'identifie avec lui. Cette interprétation n'a rien qui doive nous surprendre après ce que nous avons vu ci-dessus (p. 1219 sq.); mais ce qui est plus singulier, c'est de voir l'*Adam* de ces sectaires rapporté à Samothrace (Σαμόθρακες Ἀδὰμ σεβάσμιον), dans l'énumération poétique des noms et des formes sous lesquels Attis est célébré par un hymne dont Origène cite plus loin deux fragments (p. 118 sq., avec la restitution de M. Schneidewin), et qu'il donne comme une sorte de prélude aux mystères de la Grande Mère. Le grand docteur fait lui-même, à ce sujet, sur le syncrétisme à la fois confus et transcendant des Gnostiques, une réflexion qui nous dispense de toute autre : « Ils réunissent ainsi pêle-mêle et sans critique (σχεδιάζουσι) ce que disent et ce que font (ou pratiquent) tous les hommes, selon leur pensée propre, prétendant que tout a un sens spirituel. »

[1] *V.* Sainte-Croix, Mystères du pagan., I, p. 323, 2[e] édit. Cf. p. 781, 1183 et 1186 de ce tome.

a fait connaître, et qui semble répondre à la scène plus orphique peut-être encore qu'éleusiniaque, de Baubo, pendant d'Iambé, égayant la tristesse de Cérès, non plus seulement par ses saillies, mais par le geste obscène avec lequel elle découvre ses parties sexuelles [1]. La figure de cette Baubo supposée, au lieu d'être accompagnée d'Iacchus, comme dans la légende orphique, est montée sur un porc, animal consacré à la Déméter d'Éleusis, et tient dans une de ses mains un instrument que Millingen croit retrouver, sur des peintures de vases ou mystiques ou funèbres, dans les mains de divers personnages faisant des offrandes [2]. Il y voit, non pas une échelle, comme Passeri, ni un métier à tisser, comme Millin, deux emblèmes qui ont été mis en rapport, soit avec les degrés de l'initiation aux mystères, soit avec Proserpine tisseuse [3], mais le symbole du *cteis*, sans doute à cause du double sens de ce mot, qui exprime à la fois un peigne et tout objet qui s'en rapproche par la forme, notamment le pubis de la femme. Le *cteis*, entendu ainsi, était, nous le savons, un des objets déposés dans la ciste mystique, et il appartenait aux Thesmophories pour le moins autant qu'aux Éleusinies [4], quoique, vraisemblablement, il fût, dès l'origine et d'une manière générale, l'emblème sacré de la vertu génératrice féminine, rapportée à Déméter, comme le phallus était celui de la force génératrice mâle, personnifiée en Dionysus. Rien ne prouve, du reste, qu'il faille expliquer en ce sens l'objet en question, représenté sur les monuments; car, d'une part, il rappelle beaucoup moins le *cteis* ou *pecten*, au sens propre de peigne, que l'échelle, le métier à tisser, ou tout autre instrument de forme analogue, et, d'autre part, il n'est pas du tout pro-

[1] Annales de l'Inst. archéol. de Rome, tom. XV, p. 186 sqq., et la pl. E. Cf. p. 739 sq. *ci-dessus*, et Preller, *Dem. u. Pers.*, p. 134 sq.

[2] *V.* Passeri, Pictur. etr., I, tab. 84, II, tab. 140; Millin, Tomb. de Canose, IV, p. 25, et Vas. II, 16. Cf. nos pl. CXLV *bis*, 491 *b*, et CXLIX *bis*, 555 *a*, avec l'explic., p. 205 et 230.

[3] Cf. p. 306 sq. de ce tome.

[4] Pag. 735 *ci-dessus*, avec les renvois de la note 1.

bable que les *mylli* offerts à Cérès et à Proserpine, dans les Thesmophories de Syracuse [1], et qui devaient correspondre au *cteis* de la ciste mystique, eussent une telle figure. Enfin, et c'est une remarque qu'a faite, de son côté, M. Gerhard, l'objet dont il s'agit est associé, sur les vases peints, à des miroirs, des couronnes, des guirlandes, des bandelettes, et autres objets de toilette ou de culte, qui n'ont rien de commun ni avec le cteis ni avec le phallus, deux symboles qu'on ne rencontre pas plus l'un que l'autre, d'une manière tant soit peu certaine, sur les monuments de la religion de Déméter et de Perséphoné [2].

L'un des mieux caractérisés et des plus authentiques, parmi ces monuments, est le bas-relief que représente notre planche XLV *bis*, 549, et qui provient d'Éleusis même [3]. Il nous montre les deux déesses sous leur costume et avec leurs attributs consacrés, Déméter, le modius sur la tête, le sceptre et la patère dans les mains, Perséphoné-Cora, la tête nue, portant le flambeau allumé et les épis. Une famille est sur le point d'accomplir en leur honneur le sacrifice du porc ou de la truie, sacrifice du genre de ceux qu'on appelait θύα, et qui se célébraient le troisième jour des Éleusinies [4]. Rien n'empêche de voir, dans cette scène, un acte même de la fête. Il faut la rapprocher du revers de la médaille d'Éleusis, sur lequel paraît la truie, victime sacrée de la déesse figurée elle-même à la face dans un char traîné par des serpents [5], ce

[1] *Ibid.*, et la note 4 au bas de la page.

[2] *V.* Ed. Gerhard, *Apulische Vasenbilder*, p. 12 sq., coll. *Etrusk. Spiegel*, p. 39, rem. 31. L'instrument dont il s'agit ressemble plus à une échelle qu'à tout autre objet, et il pourrait être, dit M. Gerhard, ce meuble de théâtre bacchique dont Pollux fait mention, à côté des tambours et des cymbales (κλίμαξ, τύμπανα, κύμβαλα, X, 31), si l'on n'aime mieux y voir un symbole de l'exaltation mystique.

[3] Cf. l'explic. des pl., p. 223, complétée par la note 1, pag. 651, *ci-dessus.*

[4] Cf. p. 780, n. 5, et p. 1185 *ci-dessus.*

[5] Pl. CXLIX *ter*, 558 *a*, et p. 222 sq., tom. IV.

char qu'elle prête ailleurs à son favori Triptolème, ou qu'elle partage avec lui sur tant de peintures de vases et d'autres monuments. On peut rapprocher encore du sacrifice du porc à Éleusis ces figures votives en terre cuite, trouvées dans les fouilles de Pæstum, et qui représentent, suivant M. Gerhard, des initiés aux mystères de Cérès, s'apprêtant à un sacrifice analogue, comme l'indique l'animal que portent la plupart d'entre elles, hommes et femmes [1]. D'autres figures, de la même provenance, représentent la déesse elle-même, assise sur un trône, coiffée du modius et voilée, ayant ponr attributs, soit la pomme, soit la tête de pavot, soit le plat couvert de fruits, soit la patère ou coupe des sacrifices [2]. Quelques-unes coiffées de même, mais portant le calathus rempli de fleurs, ou bien encore coiffées du polos, ou simplement voilées, mais parées, du reste, avec richesse, et tenant ou l'oie, ou la fleur, ou la pomme, peut-être aussi le miroir, font songer à Proserpine-Cora [3]. Un type plus rare, conservé également sur plusieurs de ces terres-cuites, est celui de la déesse, à la fois mère et nourrice, d'Éleusis, tantôt debout, tantôt assise, tenant dans ses bras son fils mystique, Iacchus, et quelquefois portant en outre, dans sa main droite, soit un œuf, soit un fruit allongé, soit un fruit rond, que tient aussi l'enfant, soit même une colombe, qui nous ramènerait à l'idée de Vénus-Proserpine [4]. Le sujet figuré dans notre planche CXLVII, 490 *a*, et que nous devons à M. Gerhard, montre le même Iacchus enfant, placé entre les deux déesses, la mère et la fille, enveloppées de longs voiles, et portant chacune la patère. La médaille d'Athènes donnée dans la planche CXLIV,

[1] Gerhard, *Ant. Bildw.*, *Taf.* XCIX, surtout les fig. 1-9-13, et p. 341 sq. du texte.

[2] *Ibid.*, *Taf.* XCVIII, 1-3, et p. 341.

[3] *Ibid.*, *ibid.*, fig. 4; *Taf.* XCVII, 1-4, 8-10. La fig. 8 de la pl. CXCVIII, qui porte un coffret devant elle avec les deux mains, comme Déméter le tient parfois sur son sein, peut aussi bien être Perséphoné.

[4] *Ibid.*, *Taf.* XCVI, 1-9. Cf. notre note 6 sur ce livre, p. 1060-1073, ci-dessus.

490 *b*, y correspond, et plutôt encore aux autres terres-cuites qui viennent d'être citées, puisqu'elle nous fait voir Déméter seule, debout, portant sur son sein Iacchus, son nourrisson. Enfin, tandis que des bustes, également en terre cuite, découverts, comme les figures précédentes, dans les tombeaux de la grande Grèce, et répondant aux têtes que l'on remarque sur certaines peintures de vases, représentent Cora ou Proserpine jeune, belle, élégamment coiffée, et presque pareille à Ariadne ou à Vénus, d'autres figures de même matière, trouvées en Sicile, et actuellement au Musée de Berlin, semblent, dans leur style archaïque, rapprocher Déméter de Héra, et Perséphoné d'Athéna ou Minerve [1]. Une d'elles, même, rappelle à M. Gerhard ces nombreuses idoles des tombeaux de l'Attique qui portent, non-seulement le polos sur leur tête, mais, sur leur poitrine, le Gorgonium [2].

Cette dernière circonstance nous ramène aux monuments tout à fait locaux et encore plus sûrs du culte d'Éleusis. Du temple même ou de l'Anactoron, si grand et si célèbre, nous avons vu, dans une note précédente [3], tout ce qui reste en fait d'architecture, du moins à fleur de sol; en fait de sculpture et de peinture, à part les tableaux mentionnés par Pline [4], et qui paraissent avoir été purement historiques, nous ne pouvons guère citer jusqu'ici que le fragment d'une statue colossale, trouvé en dedans des Propylées, statue qui doit avoir reposé sur le piédestal contre lequel s'appuyait le fragment au temps de Spon et de Wheler [5]. Or, ce piédestal porte une inscription d'où il résulte avec une grande probabilité, d'après l'interprétation de M. Bœckh (Corp. inscript. I,

[1] *Ibid.*, *Taf.* XCIV, 4, 5 ; XCV, 1-4, et p. 338, 339 du texte.

[2] Cf. Stackelberg, *Gräber der Hellenen*, *Taf.* LVII, 1 ; Gerhard, *Ueber die Minervenidole Athens*, acad. de Berlin, 1842, *Taf.* I, et p. 5, 21.

[3] Note 13, pag. 1125, 1128 sqq.

[4] H. N. XXXV, 11, 40.

[5] Voyages, II, p. 216 sq. Cf. *Uned. antiq. of Attica*, ch. 3 ; Clarke, *Greek Marbles dep. in the publ. libr. of Cambridge*, pl. 4, 5 ; Mus. Worsley. I, p. 95 ; et Gerhard, *Ant. Bildw.*, *Taf.* CCCVI, 4, 5.

389), que la statue aurait été consacrée par le hiérocéryx Numérius Nigrinus, sous Adrien. Que représentait-elle d'ailleurs? Cela est fort incertain. Elle portait sur sa tête le calathus, ou plutôt le modius, sur sa poitrine le Gorgonium, comme le prouve ce qui en subsiste, et ce dernier attribut la rapproche visiblement des idoles de l'Attique et de la Sicile que nous venons de mentionner. Serait-ce une Proserpine-Minerve, une *Gæa Olympia*, une déesse lunaire et céleste de la terre, ainsi que la conçoivent M. Creuzer et M. Gerhard [1]? Serait-ce, au contraire, une simple calathéphore, préposée, en quelque sorte, à la garde du temple, et en défendant l'accès aux profanes par la redoutable tête de la Gorgone, comme le conjecture M. Preller [2]? Entre ces deux opinions il est difficile de se décider, surtout dans l'état du fragment; mais ce qui nous ferait incliner pour la première, c'est ce fait, que nous avons déjà rapporté plus haut [3], d'Athéna Tithroné, dont le surnom rappelle le dème de Tithras, où les Gorgones avaient un culte spécial [4], associée aux autels et aux honneurs de Déméter, de Cora et des Euménides, dans le dème de Phlye.

Après ce morceau précieux encore, malgré son état de dégradation, gisant qu'il a été si longtemps au milieu de cette foule de débris de chapiteaux ou de fûts de colonnes et d'autres sculptures, qui appartinrent jadis aux édifices d'Éleusis, nous n'avons plus à citer qu'un fragment d'une frise de quinze pieds de long, orné des attributs des deux déesses, combinés avec ceux de Dionysus ou Iacchus, leur parèdre,

[1] Cf. p. 582 du texte de ce livre, et livre IX, p. 844; Gerhard, *Ant. Bildw.*, *Text* ou *Prodromus*, p. 19, 30, 35. Ce savant archéologue, p. 87, y voit en définitive une *Déméter-Cora.*

[2] *Dem. u. Perseph.*, p. 375 sq. Elle aurait personnifié, suivant lui, l'inscription que Proclus (in Alcib. Plat., p. 5, Creuzer) dit avoir été gravée sur l'Anactoron : Μὴ χωρεῖν εἴσω τῶν ἀδύτων ἀμυήτοις οὖσι καὶ ἀτελέστοις.

[3] P. 575 et 1222.

[4] Schol. Aristoph. Ran., v. 480.

c'est-à-dire de pommes de grenade, de thyrses, de cistes mystiques, de calathus, etc.[1]. Ce fragment se rapporte, comme le précédent, au temps des empereurs, et il garde quelques mots d'une inscription en grec, lesquels, habilement rapprochés par M. Preller d'un passage des scholies sur Aristide, indiquent avec vraisemblance l'époque d'Antonin, qui fut celle de l'ornementation du grand temple, jusque-là demeuré nu ou à peu près, et qui reçut alors « ces sculptures, ces peintures et tout ce cycle de décorations, » dont parle, en ces termes mêmes, le rhéteur contemporain[2]. Toutefois, la religion et l'art n'attendirent pas le second siècle de notre ère pour ériger l'idole sacrée de Déméter dans son sanctuaire le plus auguste; et de même que certains passages de l'hymne homérique adressé à la déesse semblent faire allusion à d'antiques simulacres, notamment à une image de Cérès affligée (Δημήτηρ ἀχαία) qu'aurait recelée son temple primitif[3], de même il est probable qu'une statue chryséléphantine, digne de l'Anactoron d'Ictinus, éblouissait les regards des mystes dans l'illumination et la révélation soudaines, mentionnées plus tard chez les anciens[4].

Quelles richesses de l'art religieux devaient renfermer l'*Eleusinium* et le *Thesmophorion* d'Athènes; quelles scènes de la mythologie de Déméter s'y trouvaient représentées en sculpture ou en peinture, nous l'ignorons; mais ce que nous savons positivement, c'est que le grand statuaire Praxitèle, qui s'était exercé sur cette mythologie aussi bien que sur

[1] *Uned. ant.*, ch. 4, tab. 7.

[2] Aristid. Eleusin., tom. I, p. 421, et les schol., tom. III, p. 308, Dindorf; Preller, p. 376.

[3] Hymn. in Cer. v. 303 sqq. Cf. p. 1110 et n. 3, *ci-dessus*. M. Preller (*Dem. u. Pers.*, p. 95, n. 42) signale une allusion du même genre, aux vers 194 sqq., comme aussi l'ἀγέλαστος qui suit, rappelle la πέτρα ἀγέλαστος (p. 738 sq. *ci-dessus*), sur laquelle s'assit la déesse, ainsi qu'on croit la voir représentée sur le sarcophage Borghèse (Clarac, Musée de sculpt., pl. 214).

[4] *V.* Thémistius cité p. 1211, n. 4, *ci-dessus*. Cf. O. Muller, *Archæol.* § 357, 5.

celle de Dionysus et d'Aphrodite, avait fait pour le *Iaccheion* les images de Déméter, de Cora et de Iacchus [1]. Il était aussi l'auteur d'un groupe que Pline avait vu à Rome, dans les jardins de Servilius, et qu'il explique par *Flora, Triptolemus, Ceres* [2]. O. Müller pense que cette *Flora* devait être la même que *Hora*, c'est-à-dire la saison du printemps, telle qu'on la voit, par exemple, sur le vase Poniatowski, à côté de Proserpine, et toutes deux en rapport avec Cérès et Triptolème [3]; mais ce pouvait être aussi bien Proserpine elle-même, tenant le calathus ou un bouquet de fleurs, et que les Romains confondaient assez naturellement avec leur Flore [4]. Dans tous les cas, cette figure avait trait au retour de la jeune déesse sur la terre, dans la saison des fleurs, que suivent de près les bienfaits de sa mère et l'époque des moissons. Enfin, Praxitèle avait traité en bronze la scène antérieure du rapt, peinte, d'un autre côté, par Nicomaque, tout comme nous retrouvons, sur une peinture de vase, le pendant de la *Catagusa* du premier [5], c'est-à-dire de la scène postérieure où Déméter reconduisait sa fille descendant de nouveau aux enfers, d'après l'arrêt du destin.

Praxitèle avait donc embrassé, dans cette suite d'ouvrages, et les divinités d'Éleusis et les principaux actes de la légende si poétiquement racontée dans l'hymne homérique à Cérès, et dont les mystères offraient, de leur côté, aux initiés la représentation dramatique. Tous ces chefs-d'œuvre de la sculpture et bien d'autres, qui se rapportaient également au cycle mythologique et mystique de Déméter et de Perséphoné, sont perdus, ainsi que les peintures, murales ou non,

[1] Pausan. I, 2, 4, coll. Clem. Protrept. p. 54 Potter. Sur les temples mentionnés ici, on peut voir plus haut, p. 725 sq., n. 3, et p. 1130 sq.

[2] H. N. XXXVI, 5, 5.

[3] O. Muller, *ibid.*, 4, et notre pl. CXLIV *bis*, 551.

[4] Cf. Dionys. Hal. Archæol. III, 22, p. 595 Reiske, et Preller, p. 91, n. 33.

[5] Plin. XXXIV, 8, 19, XXXV, 10, 36; et notre pl. CXLV *bis*, 556, avec l'expl. p. 231, coll. p. 227.

qui y répondaient. Pour nous en tenir lieu, nous avons aujourd'hui, outre un petit nombre de statues, de médailles, de figurines, la plupart en terre cuite, et dont nous avons déjà cité quelques-unes, des bas-reliefs de sarcophages, beaucoup plus nombreux, quoique en général d'époques assez récentes, et des peintures de vases de tous les âges, que les fouilles de ces dernières années ont si heureusement multipliées. Nos planches n'ont pu donner qu'un choix fort limité et de ces sarcophages et de ces peintures, choix suffisant toutefois pour notre dessein, qui était d'éclairer par les monuments les points essentiels de la mythologie des grandes déesses. Nous renvoyons donc le lecteur à notre tome IV, planches CXLVI, 550, et CXLVII, 553, avec l'explication, pag. 223, 227, où se trouvent figurés et décrits en détail deux des principaux sarcophages, représentant la scène du rapt ou de l'enlèvement de Cora, celle de la poursuite de Déméter, le séjour de Proserpine aux enfers, près de Pluton, son rappel sur la terre, et peut-être aussi son retour dans l'Hadès. Nous venons de voir la scène de ce retour aux enfers, sur une peinture de vase unique jusqu'ici, que reproduit notre planche CXLV *bis*, 556, expliquée pag. 231, et où cette scène est représentée, sauf les tranquilles adieux de la mère et de la fille, absolument comme celle du rapt l'est sur les sarcophages. Le retour de Cora dans l'Olympe, au contraire, et le départ de Triptolème qui reçoit le blé de Déméter, deux scènes quelquefois associées, plus souvent séparées l'une de l'autre, se répètent, avec des circonstances diverses, sur un grand nombre de vases. Le plus beau de tous et le plus riche, de sens comme d'exécution, c'est le célèbre vase Poniatowski, que Visconti a décrit, ainsi que Millin, et qui se trouve gravé et expliqué de nouveau dans nos planches CXLIV *bis*, 551, et CXLIV *ter*, 551 *a*, avec le texte correspondant, pag. 224-226. Nous avons rapproché de la face de ce vase un bas-relief hiératique, extrêmement remarquable, qui associe également les deux scènes, et que nous donnons, d'après M. Welcker, dans notre pl. LXXXIV,

551 *b*, avec la pag. 226 sq. La mission de Triptolème, initié en quelque sorte par Déméter et par Perséphoné (*Perophata*), est représentée seule sur un vase de Volci, reproduit pl. CXLVII, 548, et p. 222. Ici le char est ailé; sur des vases plus anciens, il est sans ailes; sur de plus récents, comme le vase Poniatowski, qui est des beaux temps de l'art, il est ailé à la fois et tiré par des dragons; il l'est par des serpents ailés, et porte à la fois Cérès et Triptolème, sur le célèbre camée du Cabinet du roi, gravé dans notre pl. CXLIV, 547 [1].

[1] M. Gerhard, dans ses *Auserlesene Vasenbilder*, I, pl. XLI-XLVI, et p. 165-171, a publié et expliqué six peintures de vases, dont la plupart présentent le mythe de Triptolème sous des formes archaïques et avec des circonstances nouvelles. La première montre Triptolème avec Dionysus, tous deux sur un char ailé, et accompagnés d'Hermès et d'un Silène. Sur la seconde paraît Triptolème assis sur son char, ayant derrière lui Cora debout; devant est Déméter avec une robe étoilée, et à sa droite Hermès; plus loin est assis Dionysus-Hadès, barbu. Au bas, comme un pendant et un précédent naturel, se voit Hermès redemandant à Pluton, ou Hadès-Dionysus, Cora placée entre les deux. La troisième peinture offre Triptolème sur un char sans ailes; derrière est un personnage qui peut être Céléus; devant et en face, un autre personnage qui semble vouloir arrêter le char, et où M. Gerhard soupçonne le Démos d'Éleusis. Le Triptolème de la pl. XLIV rappelle un savant archéologue, par une analogie singulière, l'Apollon hyperboréen et Abaris, son prophète; quatre personnages sont autour, qui semblent des mortels plutôt que des dieux. La peinture XLV, prise d'une coupe de Volci, à figures rouges, contraste avec les précédentes par la beauté et l'élégance des formes; Triptolème seul y paraît sur un char ailé tiré par des serpents; elle prélude à ces nombreuses représentations d'un style de plus en plus libre et gracieux, qui avaient passé par la tragédie, et que nous avons caractérisées plus haut (p. 1159). Enfin, la pl. XLVI, sur une amphore tyrrhénienne, également à figures rouges, rapproche en deux scènes correspondantes, l'une en haut, l'autre en bas, les divinités du ciel et celles de la terre; d'une part, Apollon, ayant à sa droite Iris avec de grandes ailes et le caducée, et en regard un personnage barbu, couvert d'une armure et portant la lance, dans un entretien intime avec une femme voilée, le front ceint d'un diadème et richement vêtue (M. Gerhard y voit Arès et Héra, sa mère; on pourrait tout aussi bien y voir Arès et Aphrodite); d'autre part, Triptolème sur le char

M. Gerhard a donné, dans ses *Antike Bildwerke*, p. 400 sqq. et pl. CCCX, 1-2 et 3-4, l'interprétation et le dessin de deux monuments qui représentent, avec un ensemble très-remarquable, les principaux points de la légende et du culte d'Éleusis. Le premier, publié d'abord par Montfaucon, et auquel nous avons déjà renvoyé, p. 225 de notre Explication des planches, est un sarcophage qui passe pour venir d'Athènes, et qui tout au moins paraît être grec, à en juger par l'inscription qu'il porte. Il offre un bas-relief au centre

ailé, mais sans serpents, prenant congé d'un personnage à cheveux blancs, accompagné du chien (M. Gerhard y reconnaît Hadès, mais ce pourrait être aussi Céléus), de Déméter qui porte un sceptre, et de Cora, tenant également le sceptre et ayant près d'elle une grue. M. Gerhard, en outre, a donné, dans un appendice au I[er] tome de l'ouvrage cité, une revue générale de toutes les peintures de vases et autres monuments représentant Triptolème, qui lui étaient alors connus. Depuis, MM. Lenormant et de Witte ont réuni un grand nombre de sujets relatifs au culte de Cérès, et notamment à la mission de Triptolème, dans leur Élite des monuments céramographiques, tome III, pl. XLVI-LXVIII, dont le texte, impatiemment attendu, ne peut manquer de jeter de nouvelles lumières sur le fond même de ces représentations. Chaque jour, en se multipliant, elles tendent à éclaircir quelque point nouveau, demeuré obscur ou inconnu, soit de la légende, soit des cérémonies des mystères. Ainsi un vase d'Agrigente, aujourd'hui au musée de Palerme, décrit dans le journal sicilien *Concordia*, II, 14, depuis dans le *Bulletino archeol. Neapolit.* de M. G. Minervini, n° 2, p. 13 sqq., et, d'après lui, par M. Gerhard, *Archæol. Zeitung*, année 1843, p. 12 sq., nous fait voir, dans une peinture du plus beau style, accompagnée des noms, *Triptolemos* sur son char, prêt à recevoir la libation d'adieu de *Demeter* ; derrière elle, debout, enveloppé dans un manteau et couronné, le père de Triptolème, *Keleos* ; à la suite du char, *Pherephasa* (comme ci-dessus *Perophata,* autre variante de *Pherephatta*), c'est-à-dire Cora, et, en pendant avec Céléus, le personnage ici tout à fait nouveau de *Hippothoon* (Ηιπποθον), que nous connaissons d'ailleurs (p. 1141). Ainsi encore deux peintures de vases à figures noires, et d'un style tout à fait archaïque, publiées dans le recueil de MM. Lenormant et de Witte (même tome, pl. XLII, coll. XXXVI B), substituent à la scène un peu douteuse de Baubo, sur la terre-cuite ci-dessus rapportée, la scène parfaitement authentique, parfaitement éleusiniaque, d'Iambé offrant le cycéon à Déméter assise, en présence de Métanire et de ses filles.

duquel est l'image de Cérès-Éleusine, voilée, le diadème au front, tenant dans sa main gauche un sceptre recourbé, et assise sur une ciste mystique très-élevée, d'où s'échappe un serpent. Derrière la déesse, à gauche, se voit Dionysus ou Bacchus debout, couronné de pampres, la main gauche posée sur l'épaule de Déméter, et de la droite portant un long cep de vigne chargé de raisins. Vis-à-vis, à droite, est Proserpine-Cora, debout aussi, et de retour auprès de sa mère, dont elle serre la main; la jeune déesse tient un bouquet d'épis, ainsi qu'une femme placée entre elle et Cérès, et qui paraît être une des Heures. Derrière Proserpine on aperçoit un vieillard, qui semble porter les tables des lois de Cérès; c'est un prêtre, ou peut-être plutôt Céléus (et alors la femme tenant les épis pourrait bien être Métanire). Triptolème, prêt à partir sur son char tiré par des serpents, et portant, dans les plis de son vêtement, la semence du blé qu'il va répandre aux contrées lointaines, prend congé des déesses. L'olivier sacré de l'Attique, qui marque le lieu de la scène, et qui termine à droite ce groupe central, répond, aussi bien que les épis dans la main de Proserpine et de sa compagne, et dans la tunique de Triptolème, au cep de vigne que tient Bacchus du côté opposé. Ici, à gauche, un autre groupe présente une scène qui prélude, en quelque sorte, à la précédente. Au-dessus de la figure de la Terre, couchée et couronnée de grappes de raisin, un bige est lancé par une femme vêtue d'un péplus flottant, et il est arrêté dans son essor par une autre femme à tunique courte, avec un semblable péplus et un fouet; sans aucun doute, Proserpine revenant à la lumière et ramenée par Iris à Éleusis même, pour apaiser sa mère, pour se réunir à elle et à Dionysus, pour présider avec eux au départ de Triptolème et aux bienfaits dont il est le dispensateur. Un troisième groupe, à droite, achève le tableau; il est composé de quatre personnages, qui paraissent humains : une femme debout avec un sceptre et la main élevée, où M. Gerhard voit Métanire; un jeune homme derrière elle, supposé par le même savant Dé-

mophon, posant la main sur son épaule; une seconde et une troisième femme, également debout, portant toutes deux des instruments d'agriculture, et ayant entre elles un enfant, qui, de ses deux mains, saisit un arbrisseau. C'est peut-être, en effet, la famille de Céléus, et, dans tous les cas, une scène en rapport avec la scène principale, avec l'institution de l'agriculture et avec celle du mariage, ces deux bases de la société civile.

Le second monument est un vase d'onyx, provenant de la collection du duc de Mantoue, et naguère à Brunswick, mais qui en a disparu. Les reliefs dont il est couvert, et dont le dessin, aussi bien que les formes du vase, annoncent la décadence de l'art, montrent d'abord Triptolème tenant les rênes du couple de serpents ailés qui traîne le char de Cérès; près de lui est la déesse avec des épis de blé dans sa main; au-dessus d'eux et du char plane une figure ailée, qui nous paraît être, comme la figure analogue sur les vases et les sarcophages, le Génie hermaphrodite des mystères, tandis que la nymphe couchée au bas, et appuyée sur une ciste, pourrait désigner la localité. Cette localité est Éleusis, dont le temple paraît dans le fond, indiqué par des lignes d'architecture. En face de cette scène divine et humaine à la fois, est à droite un groupe tout humain, formé de quatre personnages qui portent des offrandes; deux femmes debout, dont l'une tient la dépouille d'un porc, l'autre un chevreau ou un faon, avec une corbeille de fruits; derrière elles, une troisième femme assise sur une pierre, tenant sur ses genoux une corbeille et un épi dans sa main; auprès est un homme debout avec un grand panier qu'il porte sur sa tête; un olivier ferme la scène de ce côté. En arrière de ces deux groupes et du côté opposé, c'est-à-dire tout à gauche, séparée du premier groupe par une branche de vigne qui pend de haut en bas, du second par l'olivier, est une espèce de grotte ou une enceinte grossièrement dessinée, de laquelle semblent sortir deux grandes figures hiératiques, une femme coiffée d'une tiare semée d'étoiles et tenant des flambeaux dans ses deux

mains; derrière elle une autre femme, plus légèrement vêtue, qui retourne la tête, et, dans la main gauche, semble tenir également un flambeau (si ce n'est plutôt une tête de pavot ou bien une grenade). En avant est une troisième femme, personnage évidemment subordonné et d'une taille inférieure, embrassant de ses deux mains une corbeille remplie de fruits; et près d'elle une figure d'homme barbu, debout aussi et de même proportion, sur une base. La femme qui regarde en arrière nous paraît, comme à M. Gerhard, devoir être Proserpine; mais celle qui la précède, et qui est de même taille, ne peut, selon nous, être que Déméter. La figure de femme plus petite, qui est en avant, pourrait être une prêtresse, mais tout aussi bien une divinité subalterne; et quant à la figure virile, ce doit être, sous cette forme qui rappelle les hermès, et tout à fait en avant, un symbole de la limite qui sépare l'empire de la lumière de celui des ténèbres, peut-être avec allusion au dieu des enfers, comme le conjecture M. Gerhard. Reste à savoir ce que peuvent signifier et cette grotte et cette scène. M. Gerhard y voit l'image de la partie la plus secrète, de l'adyton, du temple d'Éleusis indiqué en avant, comme nous l'avons vu; mais la scène qui s'y passe est toute en action, elle est toute divine, et elle nous paraît correspondre, d'une manière assez frappante, à celle qui termine à gauche le tableau développé sur le sarcophage ci-dessus, tableau dont la disposition et les détails rappellent en plus d'un point celui qui nous occupe. N'y pourrait-on pas voir aussi Proserpine prête à franchir le seuil des enfers, mais ici ramenée par sa mère, dont les torches éclairent la route, et précédée de l'Heure du printemps, époque de son retour sur la terre?

Nous pénétrons dans le sombre empire, pour y trouver la jeune déesse sous sa forme infernale, avec une dernière série de monuments dont nous avons admis par avance la liaison probable, quoique éloignée, avec les représentations dramatiques des mystères d'Éleusis, avec celles surtout dont la crypte du temple devait être le théâtre. Ces monuments aussi

se font fort heureusement multipliés, depuis la découverte des tombeaux de Canose en Apulie, et la description qu'en donna Millin, et ils ont été pour M. Raoul-Rochette, pour M. Gerhard, pour O. Müller, pour M. Panofka, pour M. Émile Braun, pour M. Welcker, l'objet de remarques et de rapprochements pleins d'intérêt. M. Gerhard a constaté les résultats de ces recherches, avec autant de netteté que de sagacité, dans deux articles successifs de son *Archæologische Zeitung*, décembre 1843 et février 1844, et il a reproduit, pl. XI-XV de ce recueil, les dessins de cinq des six vases connus, jusqu'à cette dernière époque, sur ce sujet, tous provenant de la Basse-Italie.

Le vase de Canose, aujourd'hui à Munich, le premier publié, et dont nous avons fait graver une réduction dans nos pl. CXLIX *bis* et CXLIX *ter*, avec l'explication, p. 229-231 du texte, reste, à tout prendre, le plus riche de figures et d'idées. On y voit le palais où siége le roi des enfers, et près de lui Proserpine debout. Orphée, placé en dehors et qui joue de la cithare devant eux, est accompagné, suivant M. Gerhard, d'une famille d'initiés; de l'autre côté, en face, seraient, non pas les trois juges des enfers, comme nous l'avons admis, mais seulement Rhadamanthe et Minos escortant Cronos sur un trône. Au-dessus de ces deux scènes, on aperçoit deux couples de héros, accompagnés de deux femmes, peut-être, d'une part, Amphion, Zéthus, Antiope, non loin d'une fontaine, d'où s'échappe l'eau purifiante de l'initiation ; d'autre part, Thésée et Pirithoüs, en présence de Médée, qui leur présente son glaive devenu inutile. Au bas paraît Hercule enchaînant Cerbère, en présence d'Hermès et d'Hécate (d'une Euménide plutôt, qui poursuit les héros de ses torches enflammées, pendant qu'Hermès lui montre la route); à gauche, Sisyphe, que frappe de son fouet une Euménide (elle répond évidemment à la précédente), et en pendant, à droite, Tantale.

Un vase de Ruvo, aujourd'hui à Carlsruhe, d'abord expliqué par M. Émile Braun (Annal. de l'inst. archéol. de Rome, 1837, tom. IX, p. 209-252, et Monum. II, pl. 49), puis par

M. Welcker (*Archæol. Zeit.*, novembre 1843), se rapproche beaucoup du précédent, mais paraît être demeuré plus fidèle à leur modèle commun, par la simplicité élégante de la composition. Ici, dans un palais d'une plus riche architecture, c'est Proserpine qui trône, et Pluton est debout près d'elle; de l'autre côté est une Euménide, qui présente l'une de ses torches à Orphée, placé en dehors du palais, à gauche, et ayant à côté de lui deux Euménides au repos, tandis qu'en face, à droite, Promédon emprunté au tableau des enfers de Polygnote, une Danaïde et Eurydice font également cortége à Orphée, suivant M. Gerhard. Au-dessus les deux mêmes couples de héros, mais à l'un desquels manque une femme. Au bas, le groupe d'Hercule enchaînant Cerbère, avec Hermès à gauche, et plus loin Sisyphe; à droite, Hécate ou une Euménide, et une femme effrayée, qui peut être ou Alcmène ou Alceste.

Une amphore provenant d'Armento, et maintenant dans la collection Santangelo, à Naples, offre un tableau analogue, dans les points essentiels, aux deux précédents, à en juger par la simple description qui nous en est donnée. Proserpine y paraît sur son trône, ayant à sa droite une Furie que suit une panthère. Derrière est Orphée avec sa lyre, accompagné d'une femme à demi voilée, qui est sans doute Eurydice. A la gauche de Proserpine se voit Pluton debout, et derrière lui Pirithoüs enchaîné, gardé par une Furie avec un glaive. Au bas, comme ci-dessus, Hercule entraînant Cerbère, avec une Furie derrière lui, tenant la torche, et une autre femme; deux hommes en avant, sans caractères distinctifs.

Un quatrième vase, l'un des plus grands que l'on connaisse, et qui porte le nom de vase Pacileo, d'après son possesseur à Naples, a été d'abord publié par M. Raoul-Rochette, dans ses Monuments inédits, pl. XLV et p. 179, et plus complétement par M. Gerhard, dans ses *Mysterienbilder, Taf.* I-III, avec l'explication dans son texte, p. 375 sqq. Il est d'une exécution inférieure aux précédents, mais il s'écarte, en outre,

du thème qui leur est commun, par diverses particularités très-remarquables. Le palais est toujours au centre, avec Pluton assis sur son trône, ayant à sa droite Proserpine, à sa gauche Hermès, tous deux debout; mais Orphée manque, et les deux côtés sont occupés par des divinités du monde supérieur : d'une part, Artémis et Pan; d'autre part, Aphrodite avec Éros volant au-devant d'elle, et Apollon avec la lyre. La bande d'en haut, sur le col du vase, montre le supplice d'Ixion, qui vient d'être fixé à la roue par Héphæstos, armé de son marteau, et par une Euménide qui l'assiste, en présence de Jupiter assis sur un riche trône, le sceptre en main, et d'Iris qui lui fait face, ailée, portant le caducée, et paraissant détacher un rameau d'un arbre que nous allons peut-être retrouver. La bande d'en bas, qui empiète sur celle du milieu par les deux femmes assises, avec le miroir, le coffret et des hydries, tandis que celles qui sont au-dessous d'elles paraissent en marche et portent des hydries et des couronnes dans leurs bras ou dans leurs mains, paraît représenter des initiées plutôt encore que des Danaïdes.

Un oxybaphon appartenant à M. de Blacas, publié par M. Panofka (Musée Blacas, pl. VII et p.23 sqq.) rappelle plus que tous les vases précédents le tableau de l'enfer que Polygnote avait peint pour la lesché de Delphes, et diffère de ces vases beaucoup plus encore qu'il ne s'en rapproche. Il représente un grand arbre, dont les racines s'enfoncent jusque dans le royaume infernal, dont les branches s'élèvent jusqu'à la région supérieure. Celle-ci, comme la scène moyenne sur l'amphore Pacileo, est occupée par des divinités, Pan et Hermès, Éros et Aphrodite, que l'oie placée sur ses genoux nous semble identifier avec Proserpine. Dans la scène inférieure paraît, à gauche du tronc de l'arbre, l'hermès d'Apollon Agyieus, marquant en quelque sorte la limite des deux empires. Par-dessus cette limite, Orphée, retenant le gardien des enfers avec ses trois têtes, présente la cithare à un jeune homme conduit par son pédagogue; la femme voilée comme

une ombre, qui paraît derrière lui, auprès d'un laurier, est vraisemblablement Eurydice.

Enfin, un sixième vase, qui est une amphore de la collection Jatta à Naples, publiée pour la première fois par M. Gerhard, dans son Journal archéologique, concentre en quelque sorte dans une scène unique, traitée avec une grande largeur de style, les supplices des enfers. On y voit Thésée et Pirithoüs, l'un déjà enchaîné et étendu sur le sol, l'autre qui va l'être par les efforts d'une Euménide chargée d'années. Proserpine elle-même, avec deux torches dans ses deux mains, éclaire cette exécution, que commande, d'un geste impératif, Pluton-Dionysus assis sur l'arrière-plan, le sceptre, surmonté de la chouette, en main, et adossé à un arbre qui ressemble à un olivier.

M. Gerhard fait observer que, de toutes ces peintures, une seule, celle du vase de Carlsruhe, offre, à son revers, un sujet mythique, la victoire de Bellérophon; les autres, aussi bien par les cérémonies funèbres qu'ils représentent, que par les tableaux des scènes infernales que nous venons de passer en revue, attestent leur rapport intime avec les mystères. Nous ajouterons que, si l'esprit orphique y domine évidemment, si Orphée s'y montre presque partout comme le mystagogue par excellence, qui charme de ses accents les puissances et les terreurs de l'Hadès, la mythologie épique n'y est pas non plus étrangère, à partir de celle de l'Odyssée, et encore moins la légende sacrée d'Éleusis; car, au centre même de deux de ces tableaux, nous persistons, avec O. Müller, à voir, comme sur d'autres monuments, l'épouse du roi des morts debout, prête à le quitter sous la conduite d'Hermès, pour retourner sur la terre : gage divin du renouvellement de la vie pour la nature et pour l'homme. (J. D. G.)

APPENDICE A LA NOTE PRÉCÉDENTE ET AU LIVRE HUITIÈME EN GÉNÉRAL.

Cérès-Eleusine Dyas (Dyade), *ou la chute et le retour, symbole philosophique des mystères d'Eleusis.*

Nous avons remarqué plus haut[1] que les Pythagoriciens adaptèrent à leur langue symbolique, à leur arithmétique sacrée, plus d'une expression, plus d'une formule, plus d'un dogme empruntés aux mystères. Nous voulous en donner ici un exemple frappant, et montrer dans leur *Dyade* le dogme fondamental des Eleusinies, celui de la *séparation* et de la *réunion* ou *réconciliation*. Nicomaque, dans ses *Theologumena arithmetica* [2], s'exprime ainsi : « La *Dyade* est la source de tout accord, et, parmi les muses, c'est Erato; c'est aussi *Harmonie*. La Dyade, c'est la tolérance, la racine, la vertu, la puissance.—C'est *Phanès*, mais aussi l'égalité, et Dicé (la justice), et Isis, et la nature, et *Rhéa*, la mère de Jupiter, et la source de toute division. En tant que Rhéa, elle est aussi la déesse de Phrygie, de Lydie et du Dindymène.—Elle est Artémis, Himéros, Dictynna et Aéria; elle est Astérie et la lune, *Aphrodite* et *Dioné*, mais aussi l'ignorance, l'imposture, l'union et la diversité, la *dispute* et la *discorde*, la destinée et la mort. C'est ainsi, conclut Nicomaque, que les Pythagoriciens, dans leur théologie, expliquent la Dyade. » Il dit encore, au même passage: *Les Pythagoriciens ont aussi donné à la Dyade les noms de Demetra et d'Eleusinia*. A son tour, Jean le Lydien ajoute une explication, dans son traité des Mois [3]. La Dyade, dit-il, s'appelle Eleusine, en tant que passage au nombre, en tant que progrès vers l'infini. La Dyade, dit un autre [4], parce que, la première, elle s'est séparée de la Monade, se nomme *infortune*

[1] P. 770 sq. Cf. p. 827 et n. 2.

[2] P. 8 sqq. ed. Ast., et Meurs. Denar. Pythag. ap. Gronov. Thes. Ant. Gr., t. IX, p. 1342 sqq.

[3] P. 108 Schow., p. 252 Rœther.

[4] Anonym. ap. Meurs., *ibid.*

(δύη). Par rapport à la Monade immobile, elle porte le nom de *mouvement*, et aussi de *naissance*. Dans ce dernier sens, elle est encore appelée *Héré* et l'*hymen sacré*, parce qu'en elle, comme Jupiter et Junon, qui sont frère et sœur, les nombres d'une même espèce s'unissent. Aussi est-elle le nombre sacré du mariage, et se nomme-t-elle *mère* et *nourrice* (Μαῖα). Le nombre *deux* était une formule tutélaire et magique contre la vermine et les bêtes venimeuses. Zaratas (Zoroastre), le maître en fait de magie, avait enseigné à Pythagore le dogme de la *dualité* (dogme, en effet, persique); il avait nommé la dualité la *mère* des nombres, l'unité leur *père*. L'idée de l'*âme du monde* et celle de l'*âme humaine* individuelle étaient rendues sensibles par les notions corrélatives de l'unité et de la dualité. Suivant Plotin [1], l'âme est un nombre, sorti et tombé de l'unité. Pourquoi, dit-il, l'unité n'est-elle pas demeurée en elle-même, et pourquoi la multiplicité s'en est-elle échappée? La Dyade, à cause de sa muabilité, reçoit encore le nom de Μήν ou *Mois*, et de même celui de *Phanès*, le monde se manifestant, naissant à la lumière, puisqu'il se détache et se sépare (de la Monade ou de l'unité). En tant que *Zagreus*, il se divise bientôt en sept parties; en tant que Dionysos, il est le maître de la nature si variée, de la création si diversifiée. L'âme du monde est déjà une chute du sein de l'unité, et à plus forte raison l'âme humaine, descendant dans le corps par une sorte d'ivresse qui lui donne le vertige. Or, Cérès est l'âme de la terre, et elle est positivement appelée Dyade. La Dyade est la mère des nombres, et elle est dite *femelle;* c'est l'*alma mater*, la mère nourrice. Mais en tant que le principe féminin n'est point sorti de l'unité, et qu'il y réside encore, il est la *force*, la *vertu* (ἀρετή) résidant en Jupiter; il est *Hécate-Cora* gardant sa virginité, *Artémis*, la vierge pure, *Minerve* dans la tête de Jupiter. Ce sont bien là les trois vierges des mystères antiques. Quand Cora, au contraire, s'unit tour à tour à Jupiter et à Pluton, elle devient, selon le dogme d'Eleusis, la *source*

[1] P. 486, coll. Macrob. in Somn. Scip. I, 6.

de vie, s'épanchant dans l'univers. Elle *tisse*, et le tissu qu'elle forme, c'est la création des êtres animés. Minerve s'identifie avec elle; Minerve en elle et elle en Minerve est à la fois φιλόσοφος et φιλοπτόλεμος, aimant la sagesse et la guerre. Mais Cora est aussi la force qui, procédant de Déméter, opère *en bas*, ou l'âme génératrice; comme vierge, c'est elle, au contraire, qui ramène les âmes *en haut* [1].

Nous devons maintenant comprendre les noms divers de la Dyade chez les Pythagoriciens, puisés dans la doctrine orphique aussi bien que dans celle d'Eleusis. Ces noms ne sont que les expressions mythiques des dogmes d'une antique théologie [2]. Et ce n'est pas au hasard qu'ils ont été imaginés; leurs auteurs sont restés fidèles à la tradition. Voilà pourquoi la Dyade s'appelait *Déméter* et *Eleusinia*. C'est qu'elle était la mère du monde, celle qui avait épuisé jadis la coupe de la nature créée. Elle était l'âme de la terre, la matière, l'ouvrière des corps, la nourrice des hommes, qui leur avait apporté la semence du blé, et avec celle-ci la propriété divisée, la discorde et la *mort*. Les morts sont sous son empire et sous celui de sa fille; ils sont nommés *Démétriens*, c'est-à-dire sujets de Déméter, et c'est Cora qui les ramène à l'unité, à *l'immortalité*. Mais il faut bien des luttes et des purifications ici-bas, pour atteindre à ce but suprême; ces purifications et ces luttes, c'était la discipline des mystères.

(C—R et J. D. G.)

[1] Procl. in Plat. Cratyl. § 170 sq. p. 100 sqq., Boisson., et in Theol. Plat. p. 370-373.

[2] Ἡ μυθοπλαστία θεολογεῖ, dit Nicomaque., *l. l.*

Livre neuvième : Récapitulation générale.

NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS [1].

(1) *V.* l'important passage d'Aristote, Metaphysic. XI, 8, p. 254 Brandis, confirmé, pour ceux qui, avec Buhle, contesteraient l'authenticité de ce livre XI, par ce qu'on lit aux livres IV et VI. Les expressions μυθικῶς ἤδη προςῆκται (et non προςῆχθαι) sont caractéristiques. Il faut rapprocher le fragment de Dicéarque, disciple d'Aristote, rapporté dans Porphyre, de Abstin. III, 2, p. 295 Rhoer. (Dicæarchi Fragm., p. 102 ed. Fuhr.). Platon (Phileb. p. 16, p. 31 Stallbaum) est du même avis, mais en adoptant, ce qui lui est si ordinaire, la forme mythique de la tradition.

(2) Dicéarque après Platon (*ubi supra*), qui s'autorise ailleurs (de Republ. III, p. 391 E, p. 117 Bekker) d'un passage de la Niobé d'Eschyle; Cic. Tuscul. I, 12 (*Antiquitas, quo propius aberat ab ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse, quæ erant vera, cernebat*); Senec. ep. XC, 44 (*Aureæ ætatis homines alti spiritus fuerunt et, ut ita dicam, a diis recentes*); Pausan. VIII, 2, 2, et bien d'autres.

(3) Fr. Schlegel, *Geschichte der epischen Dichtkunst der Griechen* (*Sämmil. Werke*, III), p. 34 sq., cherchant, d'ailleurs, dans un vers du poëme des Arimaspées, aussi bien que dans les noms des *Pélasges* et des *Cyclopes*, tout ce qui n'y est pas.

(4) Sur *Atlas* et *Tantale*, ainsi que sur la tradition des Atlantides, descendants du premier, il faut voir les ingénieuses et souvent profondes recherches de Völcker (*Mythol. des Iapetisch. Geschl.*, p. 53-66, 313 sqq., 355), qui fait dériver également de ταλάω les noms de ces deux personnages mythiques; sur le Titan de Sicyone, regardé comme frère du Soleil, et sur celui de Marathon, qui, seul, ne prit point parti contre les dieux, Pausan. II, 11, 5, coll. VII, 23, 6, et Huschke,

[1] Pour la forme particulière de ces *Notes et Éclaircissements* du livre neuvième et dernier, voir la remarque qui le termine, p. 872 *ci-dessus*.

Analect. litterar. p. 326 sq., 336 sqq.; sur les Phéaciens, les Cyclopes et les Géants rapprochés, l'Odyssée même, VII, 201 sqq., avec les excellentes *Anmerkungen* de Nitzsch, tom. I, p. 73 sqq. et 156 sq.; sur leur généalogie, Hesiod. Theogon. 183, Alcée et Acusilaüs dans le schol. d'Apollonius de Rhodes, IV, 992, et Huschke, *ubi supra*, p. 324 sqq. Les fabuleux Silènes sont quelquefois rattachés à la même origine (Servius ad Virgil. Eclog. VI, 3, VI, 13; Nonn. Dionysiac. XXIX, 260); et le vieux Silène lui-même, le favori des dieux, dépeint la cité des *Pieux* sous des traits analogues, dans un récit de Théopompe, conservé par Élien, V. H. III, 18 (Theopompi Fragm. ed. Wichers, p. 73). — Cf., sur les Cyclopes, outre la description d'Homère, Odyss. IX, 106 sqq., les distinctions de la note 4, dans les Éclaircissements du livre VIII, p. 1056 sqq., *ci-dessus*. (J. D. G.)

(5) Dicæarch. ap. Varron. de Re rustic. II, 1, 4, p. 215 Schneider. Le même Varron, I, 1, 5, p. 130 : Primum, qui omnes fructus agriculturæ cœlo et terra continent, Jovem et Tellurem. Itaque, *quod ii parentes magni dicuntur*, Jupiter *pater* appellatur, Tellus, terra *mater*.

(6) *V.* livre V, sect. I, chap. II, pag. 275 sqq. du tome II. Cf. Schelling, *Gottheiten von Samothrake*, p. 107 sqq., et Lobeck, *Aglaophamus*, p. 1181 sqq. De même que les plus anciens dieux, les tribus primitives des Cyclopes, des Géants, etc., et à plus forte raison les êtres magiques et théurgiques dont il s'agit ici, apparurent, dans la suite, sous un jour défavorable et à tout le moins douteux.

(7) Θεοὶ μεγάλοι, δυνατοὶ, χρηστοὶ, les *Dii potes* du livre des augures chez les Romains (Varro, de Ling. lat. IV, 10). — Cf. notre livre V, *ibid.*, p. 283-294 sqq., et la note correspondante sur les dieux Cabires, dans les Éclaircissements sur le même livre, p. 1072-1105, tome II. (J. D. G.)

(8) *V.* livre VI, chap. I, p. 536 sqq., et les Éclaircissem. sur le même livre, p. 1265 et 1336, tome II.

(9) Herodot. II, 52; Platon. Cratyl. p. 397 D, p. 32 Bekker. — Cf. notre livre V, chap. II, p. 289 sq., tome II.

(10) Hérodote, I, 131, donne aux Perses les mêmes divinités primitives que Platon aux Grecs; quant aux Teutons ou Germains, on peut voir César (de Bell. Gall. VI, 21) et Tacite (Germ. cap. 40). Leur religion était encore la même sous les Pépin et à l'époque de saint Boniface, comme en témoignent ses Épîtres, p. 170 éd. Würdtwein.

(11) Éméric David, dans son *Jupiter*, Paris, 1833, Introduction, pag. CXXXI-CXXXIII, etc.

(12) Telle est la théorie que M. Creuzer a substituée ingénieusement au sens littéral dans lequel on avait presque toujours entendu jusqu'à lui le récit aussi bizarre que célèbre d'Hérodote. Mais cette théorie, pour être ingénieuse, ne nous semble pas plus vraie, comme nous nous en sommes expliqué plus d'une fois, notamment dans la note 1re des Éclaircissements sur le livre V, p. 1043, 1046, 1053-1056, tome II, où l'on peut voir un exposé étendu de notre opinion. (J. D. G.)

(13) Iliad. XVI, 233 sqq. Cf. livre VI, p. 536, tome II.

(14) Même livre et même tome, p. 550 sq..

(15) *V. Impronti gemmarie dell' Instit. archeol.*, Cent. I, 1-50, et les Éclaircissem. de notre tome II, p. 1064 et 1066. Quant aux vers de Pamphos, ils sont fort suspects à la critique, et le symbole qu'ils décrivent ne peut guère être considéré comme grec. (J. D. G.)

(16) Tome II, p. 551. Cf. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 519 sqq., 529.

(17) Ces vers, qui appartiennent à la théogonie orphique, et dont l'un est surtout célèbre par l'emploi qu'en fait Platon (de Legib. IV, 715 D), l'introduisant par les mots ὁ παλαιὸς λόγος, ne sauraient, pour cela seul, être considérés comme l'expression d'un dogme primitif de la religion grecque. Nous reviendrons plus loin sur ce point essentiel. (J. D. G.)

(18) Pausan. X, 12, 5.

(19) Virgil. Georgic. II, 324 sqq. : *Fœcundis imbribus Æther Magnus alit magno commixtus corpore fœtus.* Et Lucrèce, I, 251 : « Postremo pereunt imbres, ubi eos *pater Æther*, In gremium *matris Terraï* præcipitavit. » Les vers

d'Eschyle, expression plus simple et plus directe encore du dogme vraiment antique de l'hymen sacré (ἱερὸς γάμος) des grandes divinités mâle et femelle de la nature, sont un fragment de sa pièce des Danaïdes, conservé par Athénée (XIII, p. 600 A) et restitué par Hermann (Opuscul. II, p. 334). Welcker (à la fin des *Etymol.-myth. Andeutungen* de Schwenck, p. 268) entre aussi bien dans l'esprit de ce dogme antique d'un symbolisme naturel, que Lobeck (*Aglaoph.*, p. 609, coll. 650 sqq.) le comprend peu, n'y voyant qu'une explication allégorique *ad excusandas poetarum fabulas, et ad commendationem solemnium publicorum et privatorum.* — Quant au point de vue cosmogonique, en tant qu'orphique, et tel que M. Creuzer l'entend ici, il est, selon nous, encore étranger à la conception d'Homère et des plus anciens poëtes. Les *forces* et les *combinaisons des éléments*, substituées aux *personnes* et aux *actions*, appartiennent à une époque plus récente, et préludent à la philosophie, si déjà elles n'en sont les premiers fruits. (J. D. G.)

(20) Diogen. Laert. I, 119, et Pherecyd. ed. alt. Sturz., p. 40; Damascius de Principiis, p. 384 Kopp., et Pherecyd. Sturz., p. 42. Aucun texte n'étant complétement pur, il faut lire: Φερεκύδης ὁ Σύριος (de *Syros*, et non *Scyros*, comme il est imprimé dans notre texte) Ζῆνα μὲν εἶναι ἀεὶ καὶ Χρόνον καὶ Χθονίαν τὰς τρεῖς πρώτας ἀρχάς, κ. τ. λ. — Χθὼν est *tellus*, la terre illimitée, ἡ γῆ εἰς μέγεθος κεχυμένη (Hesych. et le grand Étymol.), avec l'idée accessoire du monde souterrain et ténébreux; γῆ, *terra cultu subacta et polita*, comme dit Valckenaer in N. T. I, p. 332.

(21) Aux cigognes, par exemple, ennemies des serpents, en Thessalie, où il était défendu de les tuer sous peine de mort (Plin. H. N. X, 31); au bœuf, en Attique, d'où les rites singuliers des *Bouphonies*. Cf. livre VIII, p. 507 sqq. de ce tome. — Le principe d'utilité dont il s'agit ici, et le principe de fétichisme symbolique dont il vient d'être question, sont analogues sans doute, mais pourtant distincts. Le culte des animaux rentre surtout dans ce dernier principe; leur mer-

veilleux instinct ou telle de leurs qualités firent d'eux des symboles divins, devenus plus tard les attributs des dieux et la source de nombreuses épithètes, telles que βοῶπις, etc. Les métamorphoses des dieux ont pris là leur origine. *V.* Hegel, *Philosophie der Religion*, I, p. 235 sq., cité par notre auteur, et O. Müller, *Prolegom. Mythol.*, p. 261 sqq. (J. D. G.)

(22) *V.* le fragment d'Héraclide de Pont (de Rebus publicis, cap. IX), savamment commenté par feu Bröndsted et par notre auteur, cités tous deux pag. 1110 des Éclaircissements du tome II. Cf. p. 684, n. 1, t. III, et pl. CLXXI *bis*, 628 *a*, avec l'explic. p. 268, t. IV.

(23) Maxim. Tyr. VIII, 8, p. 142 Reiske. — Ce rapprochement de Sunna (*die Sonne*) et Odin ne semble pas d'accord avec la vraie mythologie du Nord, et ce n'est pas non plus l'idée que donne Adam de Brême de ce dernier dieu, en décrivant les idoles de Thor, de Wodan et de Friggo, dans le temple d'Ubsola (de Situ Daniæ, cap. 92-93). (J. D. G.)

(24) *V.* Creuzer, *Briefe über Homer u. Hesiod*, p. 178; et dans notre livre IV, chap. V, p. 199 sq., tom. II. Géryon est envisagé fort différemment par M. de Witte, dans le Mémoire que nous avons cité, p. 1064 *ci-dessus*, et il est rapporté, par une conjecture qui nous paraît très-probable, aux éléments phéniciens de la légende d'Hercule. (J. D. G.)

(25) Creuzer, *ibid.*

(26) Maxim. Tyr. VIII, 8, p. 144 Reiske. L'image de cette montagne sacrée se voit sur les monnaies du pays (Eckhel, D. N. V. III, p. 189).

(27) Cf. livre VI, chap. I, p. 578 sqq. du tome II.

(28) Apollon. Argon. IV, 1637, *ibi* Schol.; Apollodor. I, 9, 26, *ibi* Heyne; Catull. LV, 23, *ibi* Muret et Is. Vossius.

(29) Τάλως· ὁ ἥλιος (Hesych. II, p. 1343 Alb.). Le codex Marc. dans Schow, p. 723, donne Ταλῶς. Ταλαιός (et plus probablement Ταλαῖος ou Ταλλαῖος, d'après Dorville ad Chariton. p. 500 Lips.), ὁ Ζεὺς ἐν Κρήτῃ (Hesych. p. 1342, *ibi* interpret.).

(30) *V.* Simonide, Clitarque et d'autres, cités dans Eusta-

the in Odyss. XX, 302, à propos du Σαρδόνιος γέλως. Sophocle avait traité poétiquement le mythe de Talos, aussi bien que Simonide, mais dans une pièce intitulée Δαίδαλος, non pas Τάλως. Cf. les scholies sur la Républ. de Platon, p. 396 Bekker. — Talos est représenté sur les médailles de la Crète, ainsi qu'on le voit dans notre pl. CXCVI, 704 *f.*, avec l'explic. p. 314. (J. D. G.)

(31) Pag. 266 Bekker. Outre les jeux dont il est question (Hesych. interpret., *ubi supra*), une danse crétoise est rattachée à Talos par Lucien, de Saltat. 49, p. 296 Hemsterh.

(32) Hesiod. Op. et D., 250 sqq., coll. Orph. hymn. LXII (61), *init.*; Sophocl. Œdip. Col. 1357.

(33) De Legib. IV, p. 354 Bekker, passage déjà cité plus haut. Les stoïciens, en développant ces idées dans la suite, firent de Jupiter, identifié avec la nature, la source même de la loi et du droit. Cf. Cic. de Legib. II, 4, et de N. D. I, 15; Plutarch. de Stoicor. repugn., p. 218 Wyttenb., l'un et l'autre d'après Chrysippe. La pensée si éminemment platonique de l'esprit qui se meut circulairement, rencontre ici le symbole, s'en inspire et l'emploie.

(34) Livre VI, chap. I, p. 549, tome II.

(35) O. Müller, *Archæol.*, p. 493, 2[e] édit. Cf. Ed. Gerhard, *Antike Bildw.* I, p. 19, rem. 21.

(36) *V.* surtout Proclus in Plat. Cratyl. § 147, p. 88 Boissonad.

(37) *V.* p. 582 *ci-dessus*. Cf. Gerhard, *Ant. Bildw.* I, p. 19 rem. 20; p. 30, rem. 70; p. 35, rem. 90.

(38) Plutarch. Thes. XXVI, 4, coll. Pausan. I, 18, 7, et Serv. ad Virgil. Æn. IV, 58; Mus. Florent. II, 14, 2.

(39) Cf. Gerhard, *Grundzügen der Archæol.*, dans les *Hyperboreisch-Römische Studien*, I, p. 61 et 83 sq. A l'appui de ces idées un peu hasardées qu'il adopte, M. Creuzer cite les vers d'Euripide, dans Macrob. Sat. I, 23 : Καὶ Γαῖα μῆτερ· Ἑστίαν δέ σ' οἱ σοφοὶ Βροτῶν καλοῦσιν, ἡμένην ἐν αἰθέρι, dont Valckenaer rapproche justement ces autres expressions : Τοῦ χθόν' ἐγκυκλουμένου Αἰθέρος, dans les Bacchantes, v. 292. Les

σοφοί, ce sont les pythagoriciens, c'est Anaxagore, plaçant la terre avec le feu au centre du ciel et du monde, ce qui est loin de se rapporter à la conception théologique ou poétique primitive. (J. D. G.)

(40) Libanius in Antioch. I, p. 340 Reiske; Eckhel D. N. V. II, p. 54, I, p. 246; Harpocration, p. 334 Gronov. (lisez *Ankylé*, et non pas *Ancyre*, dans notre texte); Hesych. I, p. 1439 Alb.; Photii Lex. gr., p. 15 ed. Porson. Cf. Philochori fragm. p. 45 sq., *ibi* Siebelis, et O. Müller, *Archæol.*, p. 46, 2e édit. — Avant les Hermès proprement dits, de simples pierres tinrent la place des idoles divines, par exemple, les trente pierres carrées de Pharæ, chacune portant le nom d'une divinité, par allusion sans doute aux trente dieux qui présidaient aux jours du mois (Pausan. VII, 22, 3); sans parler des pierres tombées du ciel, des pierres ointes, des piques, des pieux et des piliers, bientôt surmontés de têtes, munis de bras et de phallus, qui vinrent ensuite. O. Müller, *ibid.*, p. 44 sqq. (J. D. G.)

(41) Cf. la note 4* dans nos Éclaircissements sur le livre V, sect. II, p. 1208 sqq., tome II. (J. D. G.)

(42) Visconti, dans le musée Pio-Clémentin, tom. VI, p. 67 sqq. de l'édit. fr. de Milan, avec la pl. supplém. B III.

(43) Tom. II, p. 439 sqq. du texte, et p. 1212 sq. des Éclaircissements.

(44) Ap. Augustin. de Civ. Dei, IV, 31, coll. Plutarch. Numa, cap. 8, p. 116 Coray, tombant dans l'anachronisme qui faisait Numa contemporain de Pythagore; et Böttiger, *Kunstmythol.* I, p. 251.

(45) De Legib. XI, p. 264 sq. Bekker.

(46) Ni nous-même nos difficultés et nos objections. On peut voir, avec un exposé exact de l'état de la question, le développement de notre opinion personnelle, en opposition avec celle de M. Creuzer, dans la note 5 sur le livre V, sect. I, p. 1117-1125 du tome II. (J. D. G.)

(47) Cf. Muetzell, de Emendatione Theogoniæ Hesiodeæ, pag. 323 sq.

(48) P. 299 Basil., p. 543 Oxon. B, C. Kant aurait dit : Le temps et l'espace sont les formes nécessaires du mythe. Plotin a surtout en vue ici l'usage que fait Platon de ce mode d'exposition. Cf. Proclus in Plat. Tim. p. 291, et in Theol. Platon. p. 188.

(49) II, 53, avec les remarques de l'édition de Bæhr, p. 609–611. — Nous en avons nous-même fait le point de départ de notre dissertation sur la Théogonie d'Hésiode, extraite dans la note précitée sur le livre V. (J. D. G.)

(50) Hegel, *Philosophie der Religion*, II, p. 94 sq. — Sur les dieux d'Homère et sur la théologie homérique en général, dont le vrai caractère et la richesse ne sont peut-être pas ici suffisamment appréciés, on peut consulter, ainsi que sur la controverse capitale concernant le rapport et d'Homère et d'Hésiode avec l'ancienne religion des Grecs, nos notes 7 et 8 dans les Éclaircissements du livre V, sect. I, p. 1136–1141, et 1160-1166 du tome II. (J. D. G.)

(51) Strab. VIII, p. 354 Cas. Cf. O. Müller, de Phidiæ vita et operibus, p. 63.

(52) Plotin. de Pulchritud., cap. I, p. 542 E; Philostrat. de Vit. Apollon. VI, 19, p. 256 Olear.

(53) Herodot. V, 47, coll. Eustath. ad Iliad. III, 64, p. 311 Lips. Cf. Wachsmuth, *Hellen. Alterth.* II, 2, p. 314 sq.

(54) Apollodor. II, 4, 12, *ibi* Heyne, p. 140 sqq. ; Tzetzes in Lycophron. v. 662 sq., p. 726 sqq., avec la remarque de Chr. Gottfr. Müller : Ἀλκείδης, Ἀλκαῖος. Ce fut Apollon qui lui donna le nom d'Héraklès : Ἡρακλείην δέ σε Φοῖβος ἐπώνυμον ἐξονομάζει· Ἥρ α γὰρ ἀνθρώποισι φέρων, κλέος ἄφθιτον ἕξεις.

(55) Ἡρακλῆς de Ἥρας κλέος. Cf. Proclus in Cratyl. § 79, p. 42 Boisson. Hercule y est considéré comme un demi-dieu subordonné à Héra ou Junon, ainsi que d'autres demi-dieux ou dieux secondaires le sont à d'autres grandes divinités : Οὕτω γὰρ ἄν, οἶμαι, καὶ Διόνυσοι, καὶ Ἀσκλήπιοι, καὶ Ἑρμαῖ, καὶ Ἡρακλέες ὁμώνυμοι τοῖς ἐφόροις αὐτῶν θεοῖς κ. τ. λ. Ce passage en rappelle un autre du commentaire sur le premier Alcibiade (p. 186 Paris, p. 69 Francof.), qu'il sert à corriger : Ἀπόλλω-

νες γὰρ καὶ Διόνυσοι καὶ Ἑρμαῖ καλούμενοι χαίρουσιν, ἅτε δὴ καὶ τὴν ἰδιότητα τῶν οἰκείων θεῶν ἀποτυπούμενοι. On trouve, au reste, la même théorie dans Plutarque (de Oracul. def. p. 724 sq. Wyttenb.), qui parle ensuite des noms des hommes formés de ceux des dieux. — Cette théorie néoplatonicienne se rapproche beaucoup de celle qu'O. Müller (n'en déplaise à sa mémoire révérée) a développée, en subordonnant les héros aux dieux, comme personnifications de certaines épithètes, c'est-à-dire de certains côtés de ceux-ci, soit dans ses *Prolégomenes*, soit dans son *Manuel d'Archéologie*. (J. D. G.)

(56) Odyss. XI, 601 sqq. Si Onomacrite, comme le prétendent quelques-uns, avait interpolé ces vers dans l'Odyssée, c'était au sens des pythagoriciens et de ceux des Grecs qui, ainsi que le rapporte Hérodote, admettaient à la fois la nature divine et la nature humaine d'Hercule. D'autres philosophes s'y embarrassaient (Cic. de N. D. III, 16). Les platoniciens, surtout ceux de l'école d'Alexandrie, expliquaient la divinité d'Hercule dans l'esprit de l'ancienne religion (cf. les remarques sur Cicéron, *ibid.*, p. 551 ed. Creuzer et Moser; et maintenant Cic. de Republ. III, 28, p. 278 de la nouvelle édition d'A. Mai, où la leçon DE *terra*, au lieu de *e terra*, n'est point notée. Moser est à voir là-dessus, p. 392 de son édition). Marsile Ficin (Comment. in Plotin. IV, 3 extr.) observe, en fidèle écho de la philosophie platonicienne, qu'il faut concevoir Hercule dans les quatre sphères, aux enfers, sur la terre, au ciel, et dans le monde intelligible.

(57) Les Grecs eux-mêmes s'y méprirent, comme Macrobe (Saturn. I, 20, p. 320 Zeun.) : *Hercules ea est solis potestas, quæ humano generi virtutem ad similitudinem præstat deorum.* — C'est bien là l'Hercule que le langage mythique des anciens appelle l'*œil de Jupiter* (Διὸς ὀφθαλμός), comme, en Égypte, Osiris était représenté par un œil, à titre de fils et d'incarnation du dieu soleil Phré. Reste à savoir si Hercule, le fils de Jupiter, que son père divin veut glorifier par d'immortels travaux (ὄφρα οἱ κλέος εἴη), ainsi qu'il est dit dans la Théogonie d'Hésiode, n'est pas avant tout, même en tant que héros

grec, une incarnation analogue à Osiris, au Rama de l'Inde et à tant d'autres, descendus du ciel et y remontant, après une carrière de bienfaits sur la terre. Cela ne veut pas dire, au reste, ni que des éléments humains, historiques, n'aient pu se mêler à la légende d'Hercule, ni que des éléments étrangers, divins, physiques, venus de la Lydie, de la Phénicie ou même de l'Assyrie, n'aient pu s'y agréger et s'y amalgamer dans le cours des temps. Sans insister ici sur notre pensée, qui n'admet pas plus, on le voit, au vrai sens du mot, l'apothéose d'Hercule que celle de Dionysus, et qui va jusqu'à les rattacher l'un et l'autre au même principe que les *Avataras* de l'Inde, nous renverrons le lecteur aux développements déjà donnés par M. Creuzer à son système, dans le livre IV, chap. V, p. 166-209 du tome II, et à la note correspondante dans les Éclaircissements de ce même tome, p. 1011-1019, où sont résumées et comparées les autres opinions les plus autorisées. Il faut y joindre le mémoire de M. Raoul-Rochette sur l'Hercule assyrien, tome XVII, 2e partie, de la nouvelle série des Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, sans parler de celui de M. de Witte sur Hercule et Géryon, cité plus haut, tous deux fort importants, principalement au point de vue archéologique. (J. D. G.)

(58) Toute cette question de haute critique, à laquelle les recherches récentes sur les antiquités phéniciennes ont donné une grande importance, a été reprise en sous-œuvre et approfondie dans la note 2 des Éclaircissements sur le livre IV, p. 841-852, tome II. (J. D. G.)

(59) *V.*, pour les sophistes, Prodicus, Protagoras, Critias lui-même, Sext. Empiric. IX, 53-57, et Critiæ Carmina, ed. Bach, p. 3 et 56 sqq.; pour les cyrénaïques, et particulièrement Théodore, Plutarque adv. Stoicos, cap. 31. Cf. Böttiger, *Kunstmythol.* I, p. 182 sqq., et A. Wendt, de Philosophia cyrenaica, extrait dans les *Gelehrte Anzeigen* de Göttingue, 1835, p. 796.

(60) *V.* Callimach. in Jov., v. 8, *ibi* Schol.; Eratosthenica, ed. Bernhardy, p. XV et p. 12; Polyb. XXXIV, 5, coll.

XXXIII, 12; Plutarch. de Isid. p. 475 Wyttenb. Cf. Introd., p. 109, tome I, et livre VI, p. 584 sqq., tome II; Böttiger, *Kunstmythol.*, p. 186 sqq.; Lobeck, *Aglaoph.*, p. 989 sq.

(61) Theophil. ad Autolyc. III, p. 121, ed. Colon. Bientôt après Clément d'Alexandrie change de langage, Protreptic. p. 20 Potter. Cf. Schœll, Hist. de la litt. gr. III, p. 251.

(62) Cic. de N. D. I, 42, p. 190 Moser. Cf. Arnob. IV, 29.

(63) Aujourd'hui au Musée du Louvre. *V.*, dans notre tome IV, pl. LXVII-LXVIII, 252, et l'explic., p. 126 sq. Cf. sur les éléments et le caractère de la religion romaine, les Éclaircissem. du livre V, sect. II, p. 1183 sqq., tome II.

(64) Par exemple, le dieu *Penninus* dans les Alpes, le dieu *Vogesus* dans les Vosges, la *Diana Abnoba* et *Sirona* dans les pays du Rhin, à l'exemple du dieu *Tiberis*, de la déesse *Albunea*, etc., en Italie même.

(65) De Republica, II, 10, p. 237 Moser.

(66) Isaac Casaubon ad Sueton. Cæsar., cap. 88, p. 226 Wolf., rappelant les *dii animales* de Labéon chez Servius, qui font songer à l'âme de Romulus déifié, dans Cicéron de N. D. II, 24. Il y aurait eu là quelque chose de semblable à l'apothéose d'Hercule, d'après le mythographe du Vatican, III, 9, p. 219 Bode. Mais il faut songer aussi au culte ordinaire des héros, car les âmes des morts étaient souvent honorées à ce titre.

(67) Cf. la note 7 sur le livre III, dans les Éclaircissem. du tome I, p. 841 sqq.; et notre notice sur Zoëga, dans la Biographie universelle de Michaud, tom. LII. (J. D. G.)

(68) De ces assertions, la seule qu'on puisse admettre aujourd'hui, et encore dans une certaine mesure, c'est la dernière. Les Pharaons morts étaient identifiés avec Osiris, représentés sous ses traits, décorés de ses noms et de ses titres; et ils entraient, pour ainsi dire, dans sa famille divine, qui veillait à la conservation de leurs corps jusqu'à ce que leurs âmes vinssent s'y réunir de nouveau, après avoir accompli les pérégrinations obligées. Cf. Champollion, Lettres sur l'Égypte, *passim*. (J. D. G.)

(69) Ainsi et en général, dans la pensée de M. Creuzer, formulée d'une manière catégorique et définitive sur ce point le plus capital de tous, la religion des Grecs et des Romains, aussi bien que celle des autres peuples de l'antiquité, aurait été simplement un culte de la nature matérielle, et il n'y aurait rien de plus au fond du symbolisme antique. Il en faudrait exclure tout spiritualisme comme tout évhémérisme, tout élément intellectuel comme tout élément historique. De ce point de vue, il combat d'abord M. Cousin, qui, dans le Journal des Savants (mars 1835, p. 136 sq.), avait admis, 1° que la plupart des divinités antiques sont explicables par la nature et par l'histoire; 2° que plus d'une divinité échappant à ces deux modes d'interprétation, par exemple la Pallas athénienne, vertu de l'*âme* abstraite et divinisée, symbole de la *sagesse*, il est nécessaire de reconnaître un symbolisme moral et métaphysique à côté du symbolisme physique et historique. Il critique ensuite, pour le même motif, Éméric David, qui, dans l'introduction de son Jupiter (p. CCXXVII et CCXXXIX), après avoir établi ou cru établir que le dieu suprême des Grecs était une substance matérielle, et ne saurait être confondu avec un dieu pur esprit, avait, par une inconséquence que notre auteur lui reproche, qualifié la même Pallas-Athéné de *la pensée* de Jupiter, éternelle comme lui. Nous ne prétendons pas défendre ici le système d'interprétation beaucoup trop artificiel et beaucoup trop moderne d'Éméric David, qui détruit la religion des anciens, sous prétexte de l'expliquer; mais, quant à M. Cousin, nous croyons qu'il a été guidé par un sentiment juste en général, quelque application qu'il puisse en avoir faite, de l'essence de cette religion et du symbolisme qui en était la forme, symbolisme qui embrasse à la fois la nature et l'esprit, dans une conception vaste autant que naïve, laquelle se résout en une sorte de panthéisme primitif, tantôt plus, tantôt moins anthropomorphique, où l'homme, avec sa figure, apporte l'idée même de la Divinité, qu'il prend dans son âme, pour la transporter au monde extérieur, à ses forces et à ses phénomènes.

V., au surplus, pour le développement de notre théorie personnelle sur le fond et sur la forme des religions anciennes, spécialement des cultes grecs, les Éclaircissements du tome II, p. 1160 sqq., et ceux du tome III, p. 1193 sqq. (J. D. G.)

(70) Livre V, sect. I, chap. IV, p. 383 sqq., et les Éclaircissements, p. 1158 sqq., tom. II.

(71) Livre III, chap. VI, p. 464 sqq., et les Éclaircissements, p. 882 sqq., tom. I.

(72) Olymp. II, v. 123 sqq., *ibi* Bœckh, Tafel et Dissen. Cf. Herodot. II, 125, avec les remarques de l'édit. de Bæhr, tom. I, p. 762, 767.

(73) Pherecyd. LXXIII, p. 222 sq. Sturz, coll. not. ad G. Jos. Bekkeri specim. Philostrat., p. 2 sqq; — et les Éclairciss. de notre tome II, p. 1067 sqq.

(74) Livre I, chap. IV, tom. I, p. 237 sq., et les Éclairciss., p. 629-632.

(75) Ici M. Creuzer, qui pourrait être pris en contradiction avec lui-même, revient sur sa propre pensée, et, nous le croyons, à sa théorie véritable, qui se rapproche de la nôtre, en observant que cette opposition d'Hermès, comme esprit, et d'Osiris, comme corps ou âme du corps, ne doit pas être entendue en un sens absolu. L'un et l'autre sont conçus à la fois en corps et en âme. Le grand principe, dit justement notre auteur, c'est que la croyance religieuse de l'antiquité demeura étrangère à la distinction nette et précise de l'idéal et du réel, de la matière et de l'esprit. (J. D. G.)

(76) Cette grave différence est fort bien exprimée par Tertullien, de Anima, cap. 33, p. 288 ed. Rigalt. : *Quod et Mercurius Ægyptius novit, dicens, animam digressam a corpore non refundi in animam mundi, sed manere determinatam, uti rationem, inquit, patri reddat eorum quæ in corpore gesserit.* Cf. Servius in Virgil. Æn. III, 68, et IX, 186.

(77) Cf. livre IV, chap. V, p. 204, tome II, et livre VII, chap. I, p. 23 sq. et 28 de ce tome III, avec les pl. LV, 218, CXCI, 679, et l'explicat., p. 113 et 300 du tome IV. — M. Creuzer renvoie, pour cette question aussi curieuse qu'importante,

Cicéron, de Legib. II, 22-27, p. 326 sq., 328-368 de l'édition de Moser, dans les notes de laquelle se trouvent réunis tous les principaux renseignements sur les divers modes de sépulture, les tombeaux et le culte des morts, chez les Grecs et les Romains. Depuis, M. Preller (*Dem. u. Perseph.*, p. 219-222) a remarqué que les Grecs, tels qu'ils sont dépeints chez Homère, brûlaient généralement leurs morts; mais que dans les pays dont la population se rattachait plus particulièrement à la souche pélasgique, par exemple en Attique, les morts étaient enterrés. Dans le premier cas, le but était surtout de prévenir la corruption et la décomposition du corps; dans le second, la terre était considérée comme la mère des hommes, qui leur avait donné la naissance, et à laquelle ils devaient être rendus après leur mort, pour être consacrés dans son sein, et par suite élevés à une existence supérieure. O. Müller (*Eleusinien*, p. 292) observe à son tour qu'il y a là un fond d'antiques croyances communes aux Grecs et aux peuples italiques. C'est ce qui fait que, même à l'époque où l'usage de brûler les morts était devenu général, mainte pratique subsista où se reconnaît l'ancien usage et son caractère religieux. A Rome, les morts ensevelis étaient nommés *humati*, comme à Athènes, Δημήτριοι, qui vient de Δημήτηρ, la terre-mère, dont le culte fut la source et de ces idées et de ces coutumes. (J. D. G.)

(78) Cf. livre VIII, sect. II, p. 652 sqq. de ce tome. Quant à la dénomination d'*augustes déesses* (σεμναὶ θεαί), M. Creuzer, se rendant aux observations de Meineke (ad Menandri Fragm., p. 346 et 579), reconnaît maintenant qu'elle était consacrée aux Euménides ou aux Furies d'une manière non moins exclusive. (J. D. G.)

(79) Pag. 621, 796 sqq. du texte, et p. 1116, 1209 des Éclaircissements de ce tome.

(80) Nous avons admis déjà que les vers des Thrènes, dont la traduction exacte se trouve p. 796, n. 1, *ci-dessus*, surtout celle des mots διόσδοτον ἀρχάν, font allusion à la palingénésie, à une vie nouvelle, ou sur la terre, ou aux enfers ; et nous

persistons dans cette opinion avec O. Müller (*Eleusinien*, p. 293, n. 82) et M. Preller, qui y est revenu (*Eleusinia*, p. 108); mais quant aux migrations de l'âme, à la métempsychose, dont Pindare fait mention ailleurs d'après les dogmes orphiques et pythagoriques (passage des Olympiques, note 72, *ci-dessus*), il est plus que douteux qu'elle fût enseignée dans les Éleusinies. C'est, en effet, à cette fête mystérieuse bien plus qu'aux Thesmophories, que s'applique tout ce que dit ici notre auteur, dont les anciennes opinions sur la nature et la portée de l'enseignement donné dans les mystères, se sont, au reste, singulièrement modifiées. *V.* la note 17 sur le même livre, p. 1150 sqq., et cf. les notes 11, 21 et 22, qui jetteront, nous l'espérons du moins, un jour nouveau sur cette dernière et grave question. (J. D. G.)

(81) Plutarch. de Iside et Osiride, cap. 11, p. 457 Wyttenb.

(82) Herodot. I, 32, et la note de Creuzer, dans l'édit. de Bæhr. Platon (Phædr., p. 247 A), sans nommer jamais Hérodote, s'inscrit en faux contre cette idée superstitieuse, qui d'ailleurs n'appartient pas en propre à l'historien, par cette belle parole : « L'envie est exclue du cœur des dieux. » Elle a été répétée par tous ses successeurs.

(83) Odyss. III, 145. Cf. Spanheim ad Callimach. hymn. in Cerer., v. 32.

(84) Iliad. IX, 493, coll. Plat. de Republ. II, p. 364, et Iamblich. de Myster. I, 13.

(85) Synes. Encomium Calvitii, X, 73 C, p. 15 ed. Krabinger; et surtout les *Origenis Philosophumena*, de l'édition *princeps* publiée par M. Miller, lib. IV, cap. 35, 36, p. 71-73. (J. D. G.)

FIN DU TOME TROISIÈME.

